

Filosofisk institutt

Hovedoppgave i filosofi høsten 2003

Jon A. Løvstad Evang

Om moderne moral

**– en moralfilosofisk undersøkelse av dens problemer,
kilder og mulighetsbetingelser**

*"No man is an Island, Intire of itself;
every man is a piece of the Continent, A part of the Maine;
Any mans death diminishes me, Because I am involved in
Mankinde;
and therefore never send to know for whom the bell tolls;
it tolls for thee."*

- John Donne, Devotions, XVII.

"The Center for Advancement of Capitalism is dedicated to advancing individual rights and economic freedom...to simply making the moral case for capitalism to the media and government, the Center has set the gold standard for intellectual activism."

- fra nettsiden www.moraldefense.com; det øverste treffet som kommer når ordet "moral" søkes opp på søkemotoren Google (14/10-03).

Kapittel 1. Innledning (s.4.)

Kapittel 2. Moral og moralsk identitet (s.7)

2.1. En definisjon av moral (s.7)

2.1.1. Klassisk og moderne moral og moralforståelse i moderne samfunn (s.8)

2.2. Charles Taylor og moralsk identitet (s.12)

2.2.1. Uomgjengelige rammeverk (s.14)

2.2.2. Sterke og svake vurderinger (s.16)

2.2.3. Følelsene er kjernen (s.18)

2.2.4. Moralen og det moralske rom i Taylors filosofi – en innledende kritikk (s.20)

2.2.4.1. Normativitetens kilde – Taylor og Bauman (s.21)

2.2.4.2. Moralsk identitet vs. ”myk relativisme” (s.23)

2.2.5. Moral og identitet – en kort oppsummering (s.23)

Kapittel 3. Moralsk kompetanse og dens ontologi (s.25)

3.1. Begrepet moralsk kompetanse (s.25)

3.2. Forpliktelsesgrunnlaget (s.28)

3.2.1. Et todelt forpliktelsesgrunnlag (s.28)

3.2.2. Det eksplisitte forpliktelsesgrunnlag (s.29)

3.2.3. Det implisitte forpliktelsesgrunnlag (s.30)

3.2.4. To deler – en dialektisk enhet (s.32)

3.3. Empati (s.33)

3.3.1. Empatievnen og den implisitte delen av forpliktelsesgrunnlaget (s.36)

3.3.2. Empatiens begrensninger (s.38)

3.3.3. Når empatievnene blir borte – Phineas Gage og Elliot (s.39)

3.3.3.1. Elliots problem (s.41)

3.4. Moralsk persepsjon (s.44)

3.4.1. Moralsk persepsjon og den eksplisitte delen av forpliktelsesgrunnlaget (s.47)

3.4.2. Den moralske persepsjonens begrensninger (s.48)

3.4.3. Når den moralske persepsjonen perverteres – Adolf Eichmann (s.49)

3.5. Moralens kilde – en kort oppsummering (s.54)

Kapittel 4. Moral i endring (s.56)

4.1. Utydelighet, ikke-entydighet og endring (s.56)

4.2. Hvordan forstå moderne moral? (s.57)

4.2.1. Avmoralisering (s.58)

4.2.1.1. Økonomisk rasjonalitet (s.60)

4.2.1.2. Politisk rasjonalitet (s.61)

4.2.1.3. Juridisk rasjonalitet (s.62)

4.2.2. Moralisme og moralisering (s.63)

4.2.3. Moralsk relativisme (s.67)

4.3. Det moralske rom redusert til et bøttekott? – en kort oppsummering (s.69)

Kapittel 5. Moral i praksis – noen eksempler (s.71)

5.1. Moralsk inkompetanse i praksis – Saudaulykken (s.71)

5.1.1. Klassisk moralforståelse (s.71)

5.1.2. Moderne moralforståelse (s.76)

5.1.3. En kort oppsummering av eksemplet (s.79)

5.2. Moralsk kompetanse i praksis – fløyteblåsing og hjelping (s.80)

5.2.1. My Lai (s.82)

5.2.2. Klassisk moralforståelse (s.84)

5.2.3. Moderne moralforståelse (s.86)

5.2.3.1. Norsk næringslivsetikk (s.87)

5.2.4. En sammenligning av fløyteblåsing og hjelping (s.90)

5.2.5. Fløyteblåsing og hjelping – en kort oppsummering (s.92)

Kapittel 6. Sammenstillende drøfting (s.95)

6.1. Moralsk kilde – ontologi – identitet – kompetanse (s.95)

6.2. Moralske eksempler i en moderne kontekst (s.98)

Kapittel 7. Avslutning (s.101)

Litteraturliste (s.103)

Kap.1. Innledning

Hva er moral? Hvordan kan vi best beskrive moral? Har moralen endret seg? Hva er moralens grunnlag i moderne samfunn og hva består et slikt grunnlag av? Hvordan motiveres vi fra våre moralske oppfatninger, vår ”teori”, til moralsk handling? Disse spørsmålene står i sentrum for min filosofiske interessesfære, og det faller seg derfor naturlig å berøre temaene i hovedoppgaven.

Denne oppgaven tar for seg moral, moralsk endring, moralens mulighetsbetingelser og problemer, moralforståelse og moralsk kompetanse innenfor en moderne kontekst. Jeg skal mer utførlig komme tilbake til hva jeg legger i begrepene, men antydningssvis kan jeg nevne en rød tråd i oppgaven; moderne moralforståelse er uten entydige posisjoner, og er i praksis en kontinuerlig dialektisk orientering i moralsk mangfoldige omgivelser. Den enkeltes moral står alltid i et forhold til den (moraliske) konteksten den til enhver tid kommer til anvendelse innenfor.

Hva er moralens kilde, vårt moralgrunnlag? Jeg hevder at i en moderne moralforståelse har moralens viktigste kilde beveget seg fra å være forankret i samfunnet henimot en forankring i individene. I lys av en slik forståelse argumenterer jeg for en moralsk ontologi med tilhørende moralsk kompetanse, et begrep jeg antar kan gjøres fruktbart ved at det får frem helheten i og sammenhengen mellom hva som er vårt indre moralske grunnlag, og hvordan dette motiverer oss til handling. Sentralt i så måte er hvilke roller henholdsvis følelser og fornuft spiller, og hvordan disse står i forhold til hva jeg skal komme tilbake til som henholdsvis det implisitte og eksplisitte forpliktelsesgrunnlaget. Vår moralske kompetanse må forstås som et (handlings)produkt av en form for samspill mellom vår empatieevne, moralske persepsjon og forpliktelsesgrunnlag. Den enkeltes moralske kompetanse forteller noe om vedkommendes evne til å gjøre gjeldende en moralske identitet.

Det er videre et sentralt aspekt ved min forståelse av begrepet at selv om moralsk kompetanse først og fremst må forstås som en individuelt konstituert egenskap, står den også i et gjensidig konstituerende forhold til – den blir både konstituert av og konstituerer – det moralske rom den kommer til anvendelse innenfor. Selv om den moderne moralske kilden *oppleves* som forankret i individer, er den i en grunnleggende forstand fremkommet gjennom en slik gjensidig konstituering.

Moderne individers moralske kompetanse må forstås i sammenheng med deres mulighet til å anvende den. Hva jeg skal kalle moralsk inkompetanse kan oppstå både som følge av individers manglende moralske kompetanse, men også som følge av samfunnsfenomener som på ulike måter innskrenker eller tilslører det moralske rom. Det kan synes som om det moderne samfunns moralske kompleksitet utydeliggjør hele det moralske rommet individenes moralske kompetanse kan virke innenfor og i forhold til. Dette skal jeg komme tilbake til, både i en drøfting av hvordan dette skjer og gjennom noen samtidige eksempler, særlig med vekt på den såkalte Saudaulykken.

Er den individuelle moralske kompetanse generelt sett svekket, eller er den endret slik at den må beskrives på nye måter? Allerede i spørsmålsstillingen antydes i det minste et fornyet fokus på, og en klargjøring av, hva som er og utgjør den enkeltes moralske kompetanse. Mengden av eksempler, både nåtidige og historiske, peker i retning av et behov for fokus på et slikt begrep. Ikke bare fordi én antar at den individuelle moralske kompetansen er svekket, men også fordi den som moralsk fundament kan sies å være viktigere enn noen gang, og samtidig er mer utsatt enn tidligere. I fravær av moralsk entydighet og universelle moralske standarder i moderne samfunn, og med økende moralsk mangfold og kompleksitet, påkalles en ny forståelse av hva som er moderne samfunns reelle moralske domene eller rom. En finner ikke lenger opplagt støtte for en individuell moralsk kompetanse i moderne kontekster.

Jeg skal komme tilbake til dette gjennom ved kort å trekke inn Zygmunt Baumans tanker om moral i (post/)moderne samfunn, ved å trekke inn noen typiske moralfilosofiske eksempler og Whistleblower-fenomenet, og ved å vise til Charles Taylors identitetsbegrep, og hans insistering på at moral bare får substansiell betydning for moderne individer dersom den har en forankring i en selvstendig følelse av denne betydningen. Taylor, gjennom sitt verk "Sources of the Self", starter den tidligere angitte røde tråden i oppgaven; moralsk substans i moderne samfunn er først og fremst forankret i individene, og blir da til syvende og sist et spørsmål for individet om å forene egne sterke følelser og intuisjoner med en moralsk akseptabel måte å leve i relasjon til andre individer og til samfunnet på. Fremveksten av en slik personlig konstituert moralsk substans må forstås i sammenheng med individenes mål om økt selvrealisering.

Det synes samtidig klart at individene i samfunnet har en eller annen tilknytning til en moralforståelse som eksisterer i konteksten, som hva jeg skal kalle en klassisk

moralforståelse. Taylor argumenterer på sett og vis for et samspill mellom en klassisk og moderne moralforståelse, i en ikke-valgt, grunnleggende forstand. Hans tanke om at vi hele tiden søker å konstruere en indre moralsk ontologi, et rammeverk, som er det som gir våre utsagn og våre handlinger moralsk signifikans, og som virker moralsk forpliktende i en dypere forstand, må forstås i lys av et slik samspill. Vi må oppleve at vår forståelse av hva som er det rette er forankret i vår egen oppfatning av hva som er godt, samtidig som det gode liv ikke kan forstås uten å erkjenne behovet for en tilstedeværelse av signifikante andre.

På et annet plan må et slikt grunnlag eller rammeverk ha i seg noen felles elementer, ellers ville det være svært vanskelig med velorganiserte samfunn. At vi konstitueres moralsk i samme kontekst synes å være den beste, om ikke også den eneste, garanti for at vi fortsatt deler en del felles nødvendige moralske oppfatninger. En bedre beskrivelse av hva som da er på spill i en moderne beskrivelse av moralen, kunne være å si at det som er relativt, er i økende grad *hvilket* grunnlag den enkelte tufter sitt moralske ansvar på, men alle har fortsatt en tilknytning til *en eller annen* type moralgrunnlag eller en moralsk identitet som bare varierer innenfor en noenlunde tydelig avgrenset og for individene akseptabel kontekst.

Innledningsvis skal jeg forsøke å redegjøre for min forståelse av moral og dens moderne uttrykk. Det postmoderne synet går så langt som å hevde at det ikke eksisterer "etikk" lenger, men kun moral.¹ Men hva er da moral, dersom den ikke lenger er utledet fra en etikk, og hva beskriver den? Er enkeltsituasjoner i sin natur så komplekse og partikulære at det ikke kan finnes noen etikk som på en gyldig måte kan foreskrives som normativ for mer en et enkelt tilfelle? Vil det tvert i mot være farlig å insistere på en universell moralsk standard? Er ikke alternativet en henfallen til relativisme, hvor alle moralske standarder er like gyldige? Disse spørsmålene ligger etter min oppfatning i bunnen for all diskusjon om moderne moral.

Det synes rimelig klart at innholdet i begrepet 'moral' i en vid forstand er i endring, uten at denne endringen nødvendigvis er gjort rede for på en systematiske måte. Noe av målet med denne oppgaven er forsøksvis å gi en slik beskrivelse, og å se hva som er nødvendige minimumsbetingelser for at vi skal kunne sies å være moralske, både i intensjon og handling. Vi trenger en ny forståelse av hvordan vi påvirkes av moralske forventninger og autoriteter, og hvordan dette går sammen med vår personlige moralske konstituering.

¹ Bauman (1995) s.36

Kap.2. Moral og moralsk identitet

2.1. En definisjon av moral

Helt generelt kan vi si at moral, slik den kommer til uttrykk i menneskelige samfunn, er de tilstedeværende moralske autoriteter, verdier, normer og dyder – med tilhørende mellommenneskelige praksiser – som det er åpen konsensus om og kjennskap til i en gitt kultur eller et samfunn til en viss tid.² Dette må forstås dit hen at alle, i kraft av at de er sosialisert i en gitt kontekst og et gitt fellesskap, ”har i seg moral” i den forstand at de har et eget moralgrunnlag (eller hva jeg senere skal komme tilbake til som forpliktelsesgrunnlag) som i større eller mindre grad står i et hermeneutisk forhold til den samme konteksten og fellesskapet. Jeg går ikke inn et skille mellom moral og etikk, men antar løselig at etikk er moralens ”teori”, det vil si et forsøk på å systematisere moralen.

I utgangspunktet er det altså ikke et valg for oss *om* vi skal ha et moralgrunnlag, og heller ikke nødvendigvis umiddelbart tilgjengelig for oss hvorfor vi er moralsk prekonstituert som vi er, men etter hvert som vi modnes også moralsk, kan vi lettere reflektere over og ta stilling til *hvilket* moralgrunnlag vi skal ha, og hva som skal inngå i det; slik skjer en moralsk modning hos den enkelte. Moral er altså først og fremst et kulturelt fenomen og er en uunngåelig del av et hvert samfunn.³ Slik forutsetter jeg en form for *moralsk realisme* i tråd med Taylors forståelse av dette; moral er tema i det mellommenneskelige rom som er gitt fra det faktum at verden er der for oss, med all den mening den derved må implisere for oss.⁴

Implisitt i begrepet moral ligger det at det er en form for praksis. Moralsk praksis er en del av – en uunngåelig, eksistensielt gitt del – av helhetlig moralbegrep. Det at vi alltid er involvert i (sosiale og moralske) praksiser er konstituerende for det å være menneske og å utvikle seg til å bli et moralsk menneske. For Charles Taylor er praksis et sentralt begrep. Han definerer praksis svært vidt, en definisjon jeg skal slutte meg til: “Med ’praksis’ mener jeg noe svært vagt og generelt; nær sagt en hvilken som helst stabil form for felles aktiviteter som er

² Definisjonen bygger delvis på Knut Erik Tranøys definisjon av allmenmoral, slik den er gjengitt i boken ”Det åpne sinn” (1998) s. 158.

³ Selv om oppgavens tema er avgrenset til moral i moderne vestlige samfunn, menes her ’samfunn’ i vid betydning.

⁴ Taylor (1989) s.257

definert gjennom visse retningsgivende ”forbud” og ”påbud” [...]”.⁵ *Snakker* vi om moral, snakker vi som oftest om moral forstått som praksis.

Betegnende for moralens språklige uttrykk, slik jeg her forstår den, er at den beskrives i kvalifiserende termer; rett og galt, godt og ondt, bedre og dårligere, og alle andre lignende beskrivelser som tar sikte på å angi distinkte, kvalitative forskjeller i verden slik den enkelte ser det. Moral er i sin natur normativ; den impliserer uunngåelig en tanke om at noe er eller kan bli bedre enn noe annet, altså en normativitet generert fra det mellommenneskelige. Moral slik forstått impliserer også et kvalitativt skille mellom mål og midler.

I moderne pluralistiske samfunn åpner en slik moralforståelse for mange og svært individuelt forskjellige grunnlag eller horisonter. Dette antyder at jeg ikke ønsker å dvele ved det klassiske skillet mellom det moralsk gode og det moralsk rette. Ikke fordi distinksjonen ikke er viktig; det er en helt grunnleggende distinksjon som inviterer til spørsmålet om hva moralens domene egentlig er. Det handler heller om plassmangel og fokuset i oppgaven. Men i en moderne kontekst antar jeg at distinksjonen har mistet noe av sin forklaringskraft ved at moralen er blitt individualisert, med den konsekvens at den enkelte selv er den viktigste kilden til egen moral. Skillet blir således mer flytende, eller rettere sagt: distinksjonen mellom det moralsk rette og moralsk gode kollapser delvis i og med den enkeltes ønske om, og økende mulighet til, å forene dem i sitt moralske liv.

2.1.1. Klassisk og moderne moral og moralforståelse i moderne samfunn

Denne oppgaven har fokus på hva jeg kaller moderne moral og en moderne moralforståelse. Når det er sagt, er det viktig å slå fast at en slik moderne moralforståelse i praksis så langt fra er noen entydig størrelse. Den må i denne sammenheng forstås som et begrep malt med bred pensel, og som er sett i forhold til og sammenved med, og av og til i motsetning til, et begrep som er malt med tilsvarende bred pensel, nemlig hva jeg skal kalle klassisk moral eller moralforståelse.

En klassisk moral og moralforståelse skal her forstås primært som en forståelse av moral forankret i (som oftest) universelle, eksterne og generelt anlagte standarder, som på ulike måter bærer på eller har i seg en normativ kraft eller gyldighet (som ofte er etablert gjennom

⁵ Taylor (1989), s. 204 (min oversettelse).

tradisjon og tradisjonelle praksiser) på tvers av enkelt personer, situasjoner og fenomener, og som fører til at individene forplikter seg moralsk ovenfor disse standardene. Det vil si at det oppleves som moralsk riktig *i seg selv* å være forpliktet på og etterleve disse moralske standardene. Men en klassisk moralforståelse kan også være kontekstuell forankret, hvor spesifikke kontekstuelle forhold blir bestemmende for hvilke moralske målestokker og autoriteter som gjelder, og ikke en universell moralforståelse og dens standarder. Moralske kontekster vil som oftest bestå i en balanse mellom en kontekstuell og universell klassisk moralforståelse.

Det følger med en slik moralforståelse en tanke om en utbredt "common decency", en alminnelig moralsk anstendighet, som er forutsigbar vis a vis en klassisk moralforståelse om at visse normer forefinnes i en i praksis universell form, gitt fra en historisk mellom-menneskelig praksis. Jeg skal senere komme inn på en distinksjon mellom alminnelig moralsk anstendighet og moralsk kompetanse. Klassisk betyr med andre ord ikke det samme som gammel eller utdatert. På mange måter er en slik moralforståelse høyst levende, og inngår i den enkeltes hermeneutiske (moralske) identitetsdannelse; en fram- og tilbakegang mellom eksterne moralske standarder og forventninger i konteksten på den ene side, og hvilken moralsk person (identitet) den enkelte ønsker å fremstå som på den andre siden. En slik alminnelig moralsk anstendighet kan komme i fare under uheldige kontekstuelle moralforståelser.

Det er dreiningen mot en vektlegging av sistnevnte som avgjørende moralsk målestokk jeg mener er noe av kjernen i endringen henimot en moderne moral og moralforståelse. Dette innebærer at en moderne moralforståelse bare kan forstås i forhold til, og i en dialektisk sammenheng med, en klassisk moralforståelse. Når jeg sier at den moralske kilden er flyttet inn i individene, betyr ikke det at forventninger og normer forankret i samfunnets strukturer, institusjoner og autoriteter (en klassisk moralforståelse) har mistet all normativitet og kraft vis a vis individene. Det er for det første snakk om en bevegelse mot en slik individforankring langs et kontinuum, hvor ytterpunktene er rendyrkede former av henholdsvis klassisk og moderne moralforståelse. I praksis er det å leve i et slik ytterpunkt å regne for patologisk, slik eksemplet med Eichmann vil vise. For det andre mener jeg en slik bevegelse innebærer at moralske beslutninger i økende grad, og til syvende og sist avgjøres under henvisning til egen moralsk samvittighet (forpliktelsesgrunnlag) fremfor eksterne moralske standarder. Og for det tredje er det ikke opplagt at det *er* sånn; det er heller snakk om en *opplevelse av* at en selv

(autonomt) er kilden til (egen) moral. Vi påvirkes alltid i en i det minste implisitt (altså ikke-valgt) forstand fra konteksten vi til enhver tid inngår i.

Endringen kan dermed formuleres slik: i en klassisk moralforståelse er det moralsk *rette* et spørsmål om å etterleve eksternt gitte standarder, hvor den enkelte bare i liten grad har anledning til å stille spørsmål ved standardens gyldighet. I en moderne moralforståelse er det moralsk *rette/gode* et spørsmål om å leve i et vedvarende samsvar med ens indre moralske standard som er fremkommet i hermeneutisk samspill med kontekstens standarder, hvor eksterne standarder bare i liten grad kan stille spørsmål ved den enkeltes moralgrunnlag. Men, som jeg skrev i innledningen (i en foregripelse av min forståelse av Taylor), dette betyr ikke at en klassisk moralforståelse både implisitt og eksplisitt ikke har stor betydning for hva vi anser for å være vårt ”selvstendige” forpliktelsesgrunnlag og vår identitet.

Denne oppgavens er først og fremst en analyse av moral og moralforståelse i vestlige, moderne samfunn, selv om en del av analysen sannsynligvis kan generaliseres utover dette. Med ’moderne’ menes i denne sammenheng løselig de siste tiår, med sine nære opphavelige historiske røtter etter forrige århundreskifte. Jeg går ikke inn på noen distinksjoner mellom moderne og postmoderne samfunn eller moral, men skal likevel komme litt tilbake til Baumans tanker om i slutten av dette kapittelet.

Moralen har mistet sin entydighet. Moral i en moderne kontekst er ambivalent, iboende ikke-rasjonell (dvs. irrasjonell), notorisk ikke-entydig og ikke-universaliserbar, og i utgangspunktet andre-rettet.⁶ Det finnes ikke lenger noen helhetlig, samfunnsgitt moral, som utgjør et felles omfattende referansepunkt for individene. Dette betyr ikke at vi ikke fremdeles har mange felles moralske praksiser, normer og verdier, men mer konkret at vi mangler tydelige felles moralske målestokker, noe som gjør det vanskelig og potensielt mindre meningsfullt å evaluere andres moral, enn si overbevise dem i moralske spørsmål eller ved hjelp av moralsk forankrede argumenter.⁷

⁶ Bauman (1993) s.10-14, hvor han foreslår 7 kjennetegn ved (post)moderne moral som jeg her delvis gjengir (min oversettelse).

⁷ Oppgavens nedslagsfelt innenfor moderne moral er avgrenset til å gjelde for voksne mennesker, hvor deres moralske konstituering fra barndom/ungdom er forutsatt som en viktig premiss. Moralsk læring i for eksempel oppdragslesøymed ovenfor barn, og ikke minst barns voksende (moralske) identitet som forbrukere er verdt en studie i seg selv.

Hva som er det moralske rom eller domene er blitt utydelig og uklart, og er i økende grad gjenstand for individenes egne avgrensninger. Med moralsk rom eller domene menes debatter, situasjoner eller fenomener, på individuelt-, gruppe- eller samfunnsplan, som ikke eksplisitt er regulert av andre rasjonaliteter eller forståelsesmåter, men som likevel oppleves som eller er signifikante i en mellommenneskelig kontekst. Dette innebærer at de antas å ha eller å kunne tilskrives moralske aspekter, det vil si hvor moral og moralske (dvs. normativt ladede) beskrivelser i noen grad påkalles og artikuleres fra minst en aktør. Slik oppstår to implisitte spørsmål som søkes besvart gjennom debatt før noe ”innlemmes” i et samfunns moralske domene. For det første spørsmålet om dette er et moralsk tema overhode, og hvis det besvares med ’ja’, følger spørsmålet om hvilken moral som er den ”riktige” eller som utgjør det beste tilgjengelige svaret. Begge deler er vanskelig i en moderne kontekst.

Moralske autoriteter i samfunnet, som tidligere spilte rollen som moralske kilder, har ikke lenger den samme normative påvirkningskraft på individene, i det minste ikke på et bevisst nivå. Vi kan si med Taylor at disse autoritetene fortsatt utgjør en del av vår bakgrunns-horisont, vår personlig moralske ontologi som ikke i sin helhet nødvendigvis er bevisst tilgjengelig for oss, men som felles eksternt referansepunkt synes de uansett å ha tapt sin moralske kraft. Hva fører dette til? På den ene side kan det tenkes at den enkelte har fått et mer selvstendig moralsk plattform, en selvsikkerhet og tro på at eget grunnlag ikke er noe dårligere enn andres, i fravær av autorative og derved potensielt undertrykkende felles målestokker. På den annen side er nettopp dette en fare; for hvordan og med hvilken rett kan vi nå kritisere og evaluere andres moral? Dette problemet kommer jeg tilbake til.

Kan spørsmålet om hva vår moderne moral er forankret i overhodet besvares? Det kan antagelig ikke besvares med konkret henvisning til entydige moralske størrelser eller kilder, men å formulere seg slik er i seg selv et svar. Moralsk ikke-entydighet og dermed moralsk tvil og usikkerhet er det beste vi kan håpe på. Jeg mener Zygmunt Bauman har et viktig poeng når han sier at moralsk tvil må betraktes som et sunnhetstegn i seg selv.⁸ Når Bauman ser tilbake på Holocaust, ser han hvor forferdelige overgrep som skjedde under moralsk skråsikkerhet og absolutisme innenfor et pervertert moralsk univers.⁹ Moralsk tvil er en styrke så vel som en svakhet, en mulighet så vel som en trussel. I en tid hvor moralsk entydighet i seg selv innebærer en anakronistisk og snever forståelse av den kompleksiteten moderne individer

⁸ Bauman (1993) s.223.

forholder seg til, er den individuelle moralske tvilen antagelig å foretrekke fordi den innebærer en hermeneutisk åpning mot – og er dermed potensielt evaluerbar av – omgivelsene.

2.2. Charles Taylor og moralsk identitet

Er det moderne moralske selvet substansielt annerledes enn tidligere? Hva er i så fall forskjellene? Denne oppgaven tar utgangspunkt i at en del forutsetninger har endret seg, og at det er fruktbart å finne nye beskrivelser av moderne menneskers (moralske) selv. Jeg skal i kapittel 4 og 5 komme tilbake til noen endringer og problemer i moderne moralsk praksis gjennom noen eksempler.

Charles Taylor argumenterer i boken ”Sources of the Self” (1989) for at vi trenger en ny forståelse av hva identitet er, og gir en omfattende beskrivelse av hva som er utfordringene i moderne moralitet og i dannelsen av det moderne selvet. Hans filosofiske prosjekt er meget omfattende. Jeg skal i denne oppgaven ha fokus på hans (moralske) identitetsforståelse og noen av begrepene han bruker i den forbindelse, men et slikt fokus forutsetter likevel en viss forståelse av helheten i hans filosofiske prosjekt.

Taylor hevder at den moderne moralfilosofiske debatt er inne på et blindspor. I et forsøk på å fange opp og håndtere de filosofiske problemene som oppstår i moderne multikulturelle samfunn, ender moralfilosofien opp med et fokus på en minste felles multiplum tenkning; grunnleggende rettigheter i form av en negativt definert individuell frihet, forankret i en tro på at dette er de eneste gjenværende og plausible moralske universalialia i et moderne samfunn. Eller sagt på klassisk moralfilosofisk vis; det ’rette’ gis forrang framfor det ’gode’, ut fra tanken om at det er utenfor fellesskapets ”mandat” å foreta seg noe som helst som griper inn i hvordan individene i det samme fellesskapet realiserer sine versjoner av det gode liv.

For Taylor er dette en misvisende beskrivelse av hva som er det interessante i moderne morafilosofisk debatt. En oppfatning av det (moralsk) rette må nødvendigvis forankres innenfor en oppfatning av det gode hos den enkelte, spesielt om dette skal antas å ha

⁹ Bauman (1993) s.21 .”Modernity and the Holocaust” (1989) dreier seg mye om dette, se for eksempel kapittel 1 og 6.

substansiell betydning for vedkommende. I en moderne kontekst er det ikke nok å vite at noe er moralsk rett å gjøre, du må også selv føle at dette er moralsk rett for deg.

For det moderne selv i tayloriansk forstand er det bare mulig å være et autentisk¹⁰ moralsk menneske om kilden til dets moralitet er oppriktig innenfra-følt. Noe annet er i vår (post)moderne tidsalder rett og slett ikke tilfredsstillende for individets orientering i verden. Det er noe potensielt frigjørende i erkjennelsen av at samfunnsskape og utenforliggende moralske normer i seg selv ikke påtvinger oss noen ubetinget antakelse av dem. De er ikke iboende nødvendige på en universell, statisk måte. På den annen side, og dette er viktig for Taylor, er vi alle født inn i en kulturell samfunnskontekst som på en for individet ikke-valgt måte utgjør den rammen vi konstituerer vår identitet og skaper vår versjon av det gode liv innenfor. Dette betyr, satt på spissen, at selv en uttalt fullstendig avstandstagen fra en slik i utgangspunktet ikke-valgt kontekst, nødvendigvis vil innebære en (forsøksvis) avstandstagen fra en kontekst du både er definert *av* og *innenfor*. Som individ lever du altså innenfor det Taylor kaller "a inescapable framework", vårt uomgjengelige rammeverk.

Taylor er opptatt av distinksjonen mellom det moralsk gode og det moralsk rette. Han hevder at moderne moralfilosofi nesten utelukkende er opptatt av det moralsk rette, og dermed overser at hva som er moralsk 'rett' nødvendigvis ikke lar seg begrunne dersom en i bunnen ikke har en rimelig klar kvalitativ artikulering av hva det moralsk 'gode' er. Det moralsk rette kan ikke utelukkende være noe vi forholder oss abstrakt til, fordi det da – i Taylors terminologi – ikke ville være noe vi dypest sett vil føle oss forpliktet til.¹¹

The most reliable moral view is not one that would be grounded quite outside our intuitions but one that is grounded on our strongest intuitions, where these have successfully met the challenge of proposed transitions away from them.¹²

Hvilket rom gir et slikt utgangspunkt for et autentisk 'selv'? Et moderne selv er, kort fortalt, i følge Taylor, "...a being for whom certain questions of categoric value have arisen, and

¹⁰ Med begrepet autentisitet eller autentisk i denne konteksten mener jeg en (moralisk) standard individet setter for seg selv, med tanke på å leve opp til den, slik Taylor argumenterer for dette. Et slikt autentisitetsideal står imidlertid i fare for å bli stående isolert fra konteksten(e) det inngår i. Det må derfor sees i forhold til hvilken *utside* idealet fremviser i møte med andre, altså til hvilken moralsk kompetanse den enkelte utviser i ulike situasjoner. Det er dette problemet Vetlesen og Henriksen (2003) drøfter i forbindelse med *integritet*, bl.a. hvor grensen går mellom moralsk integritet og moralsk "besserwisshet" (s.77-79).

¹¹ Taylor (1989) s. 72-75

¹² Taylor (1989) s. 75. Moralsk intuisjon er et begrep som, slik jeg oppfatter Taylors bruk av det, ligner på empatievnens rolle i moralsk kompetanse.

received at least a partial answer”.¹³ Det ligger mye i dette, og Taylor gir en grundig redegjørelse for hva han mener er en dekkende beskrivelse av hva et selv er, hva identitet er og hvordan dette bidrar til vår selvrealisering i en positiv forstand. Vi trenger å forstå den sentral plass han gir *følelsene* i et moderne selv, hvordan selvet dannes i et *hermeneutisk samspill* med omgivelsene, hvilken rolle *språket* og vår språkliggjøring spiller i Taylors filosofi, hans begrep om *praksis* og vår deltakelse i denne, samt hans sentrale begreper om *strong and weak evaluations* (sterke og svake vurderinger), *best account principle* (BA-prinsippet) og sist, men ikke minst, hans begrep *inescapable frameworks* (uomgjengelige rammeverk). I tråd med foregående avsnitt er det naturlig å starte med hans rammeverk begrep.

2.2.1. Uomgjengelige rammeverk

Taylor starter sin redegjørelse i ”Sources of The Self” med å fastslå at mennesket alltid lever sitt liv i henhold til en mer eller mindre for oss selv tilgjengelig bakgrunn. Det er dette Taylor kaller vårt uomgjengelige rammeverk:

Frameworks provide the background, explicit or implicit, for our moral judgments, intuitions or reactions in any of the three dimensions. To articulate a framework is to explicate what makes sense of our moral responses. That is, when we try to spell out what it is that we presuppose when we judge that a certain form of life is truly worthwhile, or place our dignity in a certain achievement or status, or define our moral obligations in a certain manner, we find our selves articulating inter alia what I have been calling here ‘frameworks’.¹⁴

Å forstå rammeverkbegrepet hos Taylor er sentralt, spesielt med tanke på hvordan jeg i denne oppgaven skal bruke begrepet. Ovennevnte sitat fra ”Sources of The Self” om rammeverket kan sies å romme det meste av begrepets omfang og dets komplekse struktur. For det første sier Taylor at rammeverket utgjør et enkelt menneskes bakgrunn, dets bakgrunnshorisont, som implisitt eller eksplisitt påvirker våre bedømmelser av verden, våre intuisjoner og reaksjoner. Jeg skal argumentere for at dette er noe som skjer i form av et (uunngåelig) samspill mellom det implisitte og eksplisitte. Opplagt nok kan vi ikke unngå å ha et slikt rammeverk. Dette er et eksistensielt poeng hos Taylor; et slikt rammeverk gir seg av vår væren i verden som menneske blant andre mennesker.

¹³ Nyeng s.28

Taylor gir ikke selv noen konkrete eksempler på hva et rammeverk i praksis består av, han er mest opptatt av å etablere en mer teoretisk og ontologisk beskrivelse av betydningen av et slikt rammeverk og hvordan det dannes. I en viss forstand er rammeverket noe ikke-valgt, men det har også en hermeneutisk og selv-refleksivt tilgjengelig side. Vi kunne oppsummeringsvis antyde ”kravene” til denne siden av rammeverket slik:

- 1) Det må være forankret i våre sterkeste moralske følelser/intuisjoner
- 2) Det må la seg artikulere, i det minste rent forsøksvis og potensielt¹⁵, ved hjelp av kvalitative beskrivelser (sterke vurderinger).
- 3) Det må kunne gis en begrunnelse i form av BA-prinsippet
- 4) Det må i en hermeneutisk forstand være åpent for evaluering fra andre, og vi må tilsvarende, i en hermeneutisk forstand, være åpne for å revidere våre vurderinger.

Disse kravene knytter an til den todelingen av rammeverket (forpliktelsesgrunnlaget), i en implisitt og eksplisitt del. Den implisitte delen handler om 1) hvordan vår moral konstitueres av følelser og utgjør en basis for vår empatievne. Den eksplisitte delen handler om 2) hva vi har gjort til vår artikulerte moralske basis, og som således styrer vår moralske persepsjon. 3) og 4) handler om *hele* rammeverket (forpliktelsesgrunnlaget); jeg antar BA-prinsippet er et artikulert ”kompromiss” mellom de to delene (se kap.3.2.1), og det siste kravet er en naturlig følge av erkjennelsen av fravær av moralsk entydighet.

Rammeverket utgjøres av alt som gir mening til hvordan vi lever våre liv. Begrepet må altså først og fremst forstås som en beskrivelse av det enkelte individs bakgrunnshorisont. Således har vi alle et personlig rammeverk som konstituerer hvem vi er. Men rammeverket er ikke en statisk eller uforanderlig størrelse hos Taylor, selv om dets ontologiske forankring som noe ikke-valgt er et konservativt utgangspunkt. Poenget er at det bare er gjennom vår stadige artikulering av rammeverket, det vil si en konkretisering av hva vi anser oss moralsk forpliktet på, at vi dannes som moralske individer. Vårt rammeverk er således alltid noe midlertidig, for det endres hele tiden, eller er i det minste potensielt foranderlig, i et hermeneutisk samspill med omgivelsene. Språk er med andre ord uhyre sentralt for Taylor. Gjennom å gi ”offentlig” uttrykk for hva vi mener er rett eller galt, bra eller dårlig eller

¹⁴ Taylor (1989) s. 26.

¹⁵ Jeg skal legge til grunn en vid betydning av ’artikulere’ og ’potensielt artikulerbart’, noe jeg antar er i tråd med hva Taylor legger i begrepet; alt som gjennom diskursivt tankeinnhold blir moralsk signifikant for oss, og som

gjennom lignende kvalitative uttrykk, plasserer vi oss selv i den moralske konteksten vi inngår i. Dette påkaller en ny viktig distinksjon hos Taylor; distinksjonen mellom *sterke og svake vurderinger*, og det han kaller '*best account principle*' (heretter: BA-prinsippet).

2.2.2. Sterke og svake vurderinger

Slike kvalitative utsagn kaller Taylor sterke vurderinger (strong evaluations).

[S]trong evaluation...involve discriminations of right and wrong...which are not rendered valid by our own desires, inclinations or choices, but rather stand independent of these and offer standards by which they can be judged.¹⁶

En god test på om en "vurdering" er "sterk"¹⁷ er i følge Taylor om den kan være basis for holdninger som enten beundring eller forakt.¹⁸ Det er rett og slett et spørsmål om å ha en klar personlig oppfatning om at noe er mer 'godt', eventuelt 'rett', enn noe annet, og at det således er mulig for den enkelte å "diskriminere" et moralsk gode på bekostning av et annet. Å gjøre en sterk vurdering er å gi til kjenne hvilke verdier vi legger til grunn som målestokker for våre øvrige verdier og handlinger. Slik formidler vi noe om hvem vi ønsker å være. I en sterk vurdering artikulere jeg noe som 'godt' uavhengig av om jeg personlig ønsker det akkurat nå, det vil si at jeg anerkjenner den generelle ønskeverdigheten av handlingen for meg selv og for den moralske personen jeg mener det er verdifullt å være.

En slik evne til refleksiv selv-vurdering er en vesentlig del av "the mode of agency we recognize as human".¹⁹ Moralsk kompetanse, slik jeg skal komme tilbake til begrepet, kan forstås som en eksplisering av hva en slik refleksivitet innebærer og består i. Å gjøre sterke vurderinger innebærer altså en viss språklig kompetanse; evnen til å fremheve en kvalitet ved noe framfor noe annet og gi en begrunnelse for denne kvalitetsforskjellen. I en svak vurdering er derimot noe godt simpelthen fordi jeg ønsker det.²⁰ Helt generelt kan vi si at forskjellen mellom sterke og svake vurderinger er at i svake vurderinger er ikke opphavet til eller motivet for et bestemt ønske en del av vurderingsgrunnlaget. Vi vurderer med andre ord ikke hvorvidt

videre får eller vil få betydning for hvordan vi handler i praksis. Taylor er ikke eksplisitt på at det må være signifikante andre til stede, men jeg antar det.

¹⁶ Taylor (1989) s.4

¹⁷ Uttrykket 'strong evaluations' fungerer etter min oppfatning best oversatt som 'sterk vurdering' (se også Nyeng s.28-29).

¹⁸ Taylor (1989) s. 523, fotnote 2

¹⁹ Fosslund og Grimen s.78, Taylor PPI s.16

ønskene er ønskverdige i forhold til hva som i en større sammenheng konstituerer vår identitet. Spørsmålet om ønskenes kvalitative verdi i en slik sammenheng er ikke en del av svake vurderinger.

Utgangspunktet for Taylors distinksjon mellom sterke og svake vurderinger er en todeling av det Harry Frankfurt har kalt annenordens ønsker (vår evne til å reflektere over ønskverdigheten av våre ønsker). Både sterke og svake vurderinger er selv-refleksjoner, men med ulik betydning og dybde. Svake vurderinger er praktisk rettet mot (det foretrukne) *utfallet* av for eksempel et valg mellom to ønsker. Sterke vurderinger er refleksivt rettet mot den opplevde *kvaliteten av motivasjonen* for ønsket, mot *verdien* av å ville dette ønsket.²¹ Sagt på en annen måte: en person som bare foretar svake vurderinger, tar (i for stor grad) hensyn til den umiddelbare følelsesholdningen knyttet til personer, situasjoner og fenomener, og mister således av syne hvorfor noe har eller får kvalitativ (les: varig) verdi framfor noe annet.

Gjennom sitt rammeverk begrep beskriver Taylor hvordan det moderne individets problem er å holde fast ved og skape seg et individuelt og internalisert meningsfullt rammeverk, mens det tidligere i større grad fantes eksterne ferdig ”snekrede” og konvensjonelt eller universelt anerkjente rammeverk det var moralsk riktig å adoptere som sitt. Med andre ord; den normative fordringen for moderne individer er å skaffe seg et meningsfullt rammeverk de føler seg moralsk forpliktet på, uten at det stilles spesifikke krav til *hva slags* rammeverk dette er, mens det tidligere fantes slike ”krav”.

Hvis du som moderne individ ikke har en erkjennelse av at du selv er kilden til, eller kan gå god for denne kilden til ditt rammeverk, får det samme rammeverket ingen substansiell eller forpliktende legitimitet for deg. Den voksende erkjennelsen, i en moderne kontekst, av at moralske spørsmål ikke kan løses ved en henvisning til prinsipper alene, fører til at løsninger først og fremst må søkes i og forstås i lys av det partikulære og kontekstuelle.²² Slik blir et godt og avklart selv-forhold – forholdet mellom den enkeltes fremviste moralske identitet og indre moral grunnlag (forpliktelsesgrunnlag) – viktigere enn tidligere.

²⁰ Nyeng s. 28-29

²¹ Se også PP1 s. 16 og Fossland og Grimen s.77-87. Fossland og Grimen er usikre på om Taylor mener svake vurderinger er refleksive, men antar de er det i en grunn forstand. (s.78, note 10). Det er mye som kan problematiseres rundt denne distinksjonen, og jeg tenker da først og fremst på hvordan foreta denne distinksjonen på en i det minste tilnærmet universell måte, slik at den kan anvendes fruktbart på hele spekteret av vurderinger. Uten å kunne gå i dybden på spørsmålet, antar jeg Taylor kunne svare at et slikt skille ikke er interessant, og antagelig ikke nødvendig eller mulig, å trekke opp helt generelt.

²² Taylor (1989) s.28

Du må selv skape din ontologiske plattform eller grunnlag ved å finne ut hva som er meningsfullt for din eksistens i verden, noe som på den annen side skjer innenfor en kontekst du står i et ikke-valgt forhold til. Gjennom til enhver tid å artikulere hva som er våre viktigste moralske følelser eller intuisjoner som utgjør basis for våre handlinger, artikulerer vi BA-prinsippet. BA-prinsippet må forstås som den inntil videre gjeldende ytterste begrunnelse vi kan gi for våre moralske responser.²³

2.2.3. Følelsene er kjernen

Det er svært viktig å fremheve at rammeverket er en ontologisk plattform, forankret i våre følelser som dens kilde. Kjernen i Taylors forståelse av hva en moderne identitet består av, utgjøres av følelser. Utviklingen av vårt følelsesliv inngår som en eksistensielt gitt del av de prosesser som forener utviklingen av vår moralske sans og vår personlighet. Følelser er erkjennelsesmessig produktive, og utgjør det menneskelige erfaringsfelt. For Taylor har følelser tre egenskaper som er rimelig dekkende for et slikt erfaringsfelt:

- 1) Følelser gjør oss oppmerksom på *at* noe står på spill og *hva* som står på spill.
- 2) Følelser både representerer og skaper forståelse av menneskelige fenomener.
- 3) Følelser motiverer oss til handling.²⁴

Men hva er følelser? Vetlesen og Nyeng byr på en god klargjøring av dette. Vi kan skille mellom *affeksjoner*, *følelser* og *stemninger*. Affeksjoner kjennetegnes av en umiddelbarhet, en ikke-diskursiv forberedelse på hva som kommer. Vi har ingen refleksjons-tilgang til denne type (sterke) følelser før de er til stede i oss. Stemninger er den motsatte ytterlighet på en skala av umiddelbarhet; vi kan være i godt eller dårlig *humør*, melankolske eller ”sånn passe”. Felles for affeksjoner og stemninger er at de ikke lar seg beskrive særlig presist med tanke på hvorfor de oppstår, og vi har ikke refleksjons-tilgang til dem før vi er *i* dem. Følelser utgjør ”resten” av skalaen mellom disse to ytterpunktene, hvor de sterkeste av disse kan antas å ha *intuitiv* karakter.²⁵

²³ Taylor (1989) s.58. Se også kap.3.2.1.

²⁴ Taylor (1989) s.26, og Nyeng s.83

²⁵ Nyeng nevner også *fornemmelser*, men begrepet synes ikke å kunne gis et presist innhold som er fruktbart i denne sammenheng. (Nyeng s.83)

Taylor framhever følelser som "evaluative judgments", følelser som både har en intuitivt gitt og en vurderende side. Han er først og fremst opptatt av det vi kan kalle de vurderende eller betingede følelsene; betinget av vår evne til å være selvrefleksive. Siden vi uunngåelig vil "have things mathers to us", det vil si at vi ikke kan la være å reagere følelsesmessig på fenomener og hendelser, vil følelsenes karakter og styrke for oss så å si gis gjennom det som skaper dem.²⁶ Dette betyr at det er igjennom våre ulike følelser og anerkjennelsen av deres betydning vi evaluerer våre moralske standarder og handlinger. De betingede følelsene er konstitutive for vår identitet, samtidig som de kan ha forandrende innvirkning på oss ved at vi artikulerer dem.

Jeg antar det ovennevnte er klargjørende for hvilken forståelse av følelser jeg legger til grunn, jmf. de tre kriteriene sitert fra Nyeng. Men følelser er et stort begrep, og det kan være ryddig å si noe antydningssvis om hvilke typer følelser denne oppgaven ikke tar opp. For det første er ikke følelser objektive størrelser som kan vurderes normativt. En kan med andre ord ikke dele følelser inn i "gode" og "dårlige" følelser som normative, utvendige kategorier. Følelser er subjektive opplevelser eller reaksjoner som meget vel kan (og bør, som jeg skal komme tilbake til) få moralsk betydning *for den enkelte*. For det andre finnes det en stor mengde overflatiske følelser som ikke antas å ha moralsk substansiell betydning i denne sammenheng (jmf. også om svake vurderinger) som for eksempel å føle seg sliten, kjede seg, føle seg vel i ny jakke eller føle at nå trenger jeg ny mobiltelefon.

Det kan se ut som Taylor tar for gitt *at* det oppstår følelser hos et menneske i møte med andre mennesker, hendelser eller fenomener i verden.²⁷ Hvordan kan denne gittheten utdypes? Jeg mener vi må identifisere en slags første-følelse; evnen som gjør at vi i det hele tatt blir i stand til å få følelser. I kapittel 3.3. skal jeg ta utgangspunkt i at empatievnene er en slik evne, og at denne har en uhyre sentral plass. Nyeng snakker om våre dypt forankrede moralske emosjonelle kapasiteter, våre moralske intuisjoner, og framhever empatievnene som den mest grunnleggende av alle moralsk relevante følelser.²⁸ Dette er utvilsomt riktig, men må sies enda tydeligere; empati er grunnen til at vi i det hele tatt får moralsk relevante følelser. De moralsk relevante følelser som gir seg av empatievnene er følelser som ifølge Taylor kan karakteriseres gjennom sterke vurderinger.

²⁶ Vetlesen (1994) s.29-37 og Nyeng kap.4, s. 82-97.

²⁷ Taylor ville vel si at om det ikke oppstår følelser, vil det være et sykdomstegn eller et tegn på en alvorlig identitetskrise. Jeg skal komme tilbake til dette i drøftelsen av empati og begrepet moralsk kompetanse.

²⁸ Nyeng (2000) s.94

2.2.4. Moralen og det moralske rom i Taylors filosofi – en innledende kritikk

Det er viktig å huske at Taylors filosofi primært dreier seg om å forstå hvordan en autentisk identitet i moderne samfunn dannes, og hvordan det gode liv kan realiseres. Å snakke om moral, bringer dessuten lett tankene hen til et fokus på det moralsk rette.²⁹ Samtidig er han tydelig på at vi er moralske, og at moral og moralitet er noe som er konstituert i oss som en del av vårt ikke-valgte rammeverk. Helt generelt kan vi si at vår moralske identitet tydeliggjøres gjennom vår evne til å artikulere sterke vurderinger. Men sterke vurderinger er noe mer enn moralske vurderinger; sterke vurderinger kan være både estetiske og av andre typer.³⁰

Taylor er uklar på, eller angir ikke presist, hva som er moralens domene, ei heller hva moral er *til forskjell* fra andre forståelsesmåter. Har eller har ikke moral noen egenartet signifikans som skiller den ut som moral? Det moralske domene er noe som forefinnes i et offentlig rom og en offentlig diskurs; det er således for upresist å si at et slikt rom alene gis fra enkeltindividers sterke vurderinger. Kontekstens (samfunnets) rolle er derfor viktig for Taylor som ramme omkring moral. Men hvordan har rammen (les: som klassisk forankret moralforståelse) normativitet?

Et slags svar fra Taylor er hans eksistensielle forståelse av moralsk realisme, hvor våre grenseoppfatninger om det gode så å si konstituerer det moralske rom, gitt fra det faktum at verden og dens meningsunivers er der for oss først og fremst i kraft av vår tilstedeværelse.³¹ Kan et moralsk rom bare bestå av selvstendige subjekters subjektive oppfatninger? For Taylor finnes det ikke noe dypere ontologisk nivå enn det intersubjektive rom vi er konstituert innenfor; det er disse som er konstituerende for moral og moralske praksiser, og som ”gir” vår evne til å ”have things mathers to us”. Taylor bruker begrepet ’common meaning’ som en forståelse av at individene i et samfunn har konvergerende normative meninger henimot konsensus.³² Det innebærer at det etableres et sett av felles referansepunkter som for praktiske og argumentative formål får en objektiv karakter.

Men er dermed en slik diskurs selvbærende og selvtilstrekkelig, hvilket innebærer at dens normativitet ikke er noe annet enn det enkeltindivider legger i den? Spørsmålet forblir åpent

²⁹ Det er viktig å huske at Taylor ikke er opptatt av å trekke et skarpt skille mellom det moralsk gode og det moralsk rette.

³⁰ PP1, s.24, note 10

³¹ Taylor (1989) s. 257

og delvis ubesvart fra Taylors side. Det må foreligge en normativitet, ellers gir det ikke mening å snakke om et *moralsk* rom, og denne normativiteten synes også å ha sitt utspring andre steder enn i individene. Skal det gi mening å snakke om et *offentlig* moralsk rom, som et sted der enkeltindividene skal anse det for interessant å fremme sine moralske synspunkter (sterke vurderinger), må det være en normativitet ved, eller ved å fremme noe i, dette rommet, som har sin kilde fra et annet sted enn enkeltindividene. Ellers ville individene, kunne vi anta, bare fremme moralske synspunkter seg i mellom som individer, og det ville ikke være noe poeng i å gjøre dette offentlig (i aviser og lignende). Jeg kommer tilbake til problemer med det moralske rom i moderne samfunn i kapittel 4.

2.2.4.1. Normativitetens kilde – Taylor og Bauman

Et hovedproblem i Taylors filosofi er altså spørsmålet om det normatives kilde. Det kan synes som om han mangler en tydelig normativitet i sitt filosofiske prosjekt på to nivåer.

For det første normativitet forstått som en moralsk målestokk vi normalt etterspør når det er snakk om moral og moralens domene. Men kan vi i det hele tatt snakke om moral i fravær av felles kjente og/eller anerkjente målestokker? Det er uklart hos Taylor hvordan moralske diskurser skal foregå i fravær av en felles målestokk av etisk eller moralsk karakter.³³

For det andre mangler altså en forståelse og tydeliggjøring av forskjellene i normativitet på henholdsvis individ- og samfunnsnivå. Det er viktig å spørre etter sammenhengen mellom individene som enkeltindivider på den ene side, og samfunnet de er en del av på den andre. Selv i framveksten av storskala systemer er til syvende og sist moralen forankret i en nærhetsetikk og en empatievne. Dette er en forutsetning for at rettigheter og trygghet på samfunnsnivå skal ha et opplevd reelt innhold. Disse rettighetene springer ut av erkjennelsen av at empati ikke alltid er praktisk mulig i stor skala, samtidig som disse rettighetene må forstås som en normativ, samfunnsmessig konsekvens av nettopp en slik empatievne. Den individuelle og mellommenneskelige nivå ligger normativt sett til grunn for samfunnet og dets systemer, ikke motsatt.

³² PP2 s.38-39.

³³ Ifølge Fossum og Grimen (2001) s.156 (note 3) er det klart at Taylor ikke godtar Humes skille mellom 'er' og 'bør', slik at det å spørre etter normativiteten i hans filosofi muligens kan avfeies i utgangspunktet. Ikke desto mindre mangler da en klargjøring av hva moralen substans er til forskjell fra alle andre debatter og fenomener i samfunnet, et problem jeg skal komme tilbake til og som jeg mener er av avgjørende betydning for vår forståelse av moralens plass i en moderne kontekst.

Taylor byr ikke på noen universelle kriterier for *samfunnsnivået*; individenes identiteter skapes i dialog og i kontinuerlig evaluering med andre individer i samfunnet, men hvordan skapes og evalueres samfunnets rammeverk? Dette er ikke nødvendigvis bare en kritikk av Taylor, men snarere en konstatering av en fundamental utfordring moderne samfunn står ovenfor. Det moderne *samfunn* som nivå kan muligens ikke beskrives på samme måte som dets individer, siden dets normative kilde ikke på samme måte kan evalueres og korrigeres av en selvstendig og autentisk identitet. Dermed må individene bære ansvaret også på samfunnsnivået, men hvordan et slikt ansvar skal adresseres og hvordan det viser seg i praksis, er vanskelig å gripe; er ansvaret som sådan individuelt eller felles, i den grad en slik distinksjon lar seg opprettholde? Slik sett kan det se ut som Taylor har et *intra*-subjektivt syn på hvordan moral konstitueres, framfor et *inter*-subjektivt syn. Hva som er moralsk gir seg først og fremst ut fra hva jeg selv mener er det moralske og det moralske domene, ikke ut fra hva slags ansvar omgivelsene eller signifikante andre synes å pålegge meg i kraft av sin tilstedeværelse. Jeg skal senere (i kapittel 4 og 5) vise at en viss (intersubjektiv) *tydelighet* er en sentral mulighetsbetingelse for at moral og moralsk diskurs overhode finner sted, en tydelighet som nettopp er blitt utydeliggjort i moderne samfunn, en utydelighet som også kjennetegner Taylors tilnærming til moral og til hva som er moralens domene.

Et mulig svar på dette problemet er Zygmunt Baumans insistering på at moralsk ansvar først og fremst må forstås som et møte mellom deg og den Andre. Baumans poeng er at med fremveksten av det moderne samfunn, med industrialisering, byråkrati og troen på rasjonelt fremskritt, øker den moralske avstanden mellom individene. Han fremhever Levinas eksistensielle utgangspunkt for vårt etiske ansvar for den signifikante andre. Vår ”væren med andre” betyr først og fremst *ansvar*. Den eneste formen den Andre eksisterer i relasjon til meg er gjennom mitt ansvar, og bare gjennom et slikt ansvar blir den Andres eksistens erkjennbar for meg.³⁴ Av ansvaret følger relasjonen, og ved hjelp av relasjonen blir ansvaret adresserbart. Slik kan en normativitet forankres i et (eksistensielt) ansvar for den Andre, ved at det individuelle ansvaret ekstrapoleres til også å gjelde samfunnet. Moral må forstås som noe grunnleggende relasjonelt; en relasjon til *at* det finnes andre mennesker, en relasjon til minst et annet signifikant individ, eller kanskje til minst en større gruppe eller et samfunn av mennesker.

³⁴ E. Levinas; *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo* (1982) s.95-101, sitert i Z. Bauman; *Modernity and The Holocaust* (1989;2000) s.182.

2.2.4.2. Moralsk identitet vs. ”myk relativisme”

Selv om Taylor går langt i å understreke betydningen av individuelt definerte moralske rammeverk, trekker han en skarp grense mot det han kaller ”myk relativisme” og egoistisk selvrealisering. For våre rammeverk dannes ikke i et vakuum; vi er alle deltakere i en hermeneutisk prosess hvor vår identitet skapes gjennom dialog med signifikante andre³⁵. Det er med andre ord ikke snakk om en egoistisk og partikulær selvrealisering eller selvforståelse, men en dialogisk og refleksiv. En slik entydig negativ selvrealisering er i ontologisk forstand en sjeldenhet.

Men siden vi ikke nødvendigvis har en felles universell målestokk for moralsk rett og galt, hvordan unngå at vi låses i et bestemt moralsk rammeverk, som siden er immun for påvirkning fra andre? Rent generelt hevder Taylor at vi grunnleggende sett er moralsk søkende, slik at våre rammeverk til enhver tid er av midlertidig karakter³⁶. Men han ville antagelig hevde at spørsmålet er upresist stilt; det er for ham en tankefeil å anta at det finnes en universell fornuft eller rasjonalitet alt kan måles mot eller argumenteres ut fra. Det er snarere slik at når vi argumenterer med en annen om moralske spørsmål og begrunnelser, fungerer rasjonaliteten vi anvender i en slik praktisk diskurs som et *kvalitativt begrunnet forslag om overgang* fra for eksempel et moralsk prinsipp til et annet.³⁷

2.2.5. Moral og identitet – en kort oppsummering

Hittil har jeg redegjort for moral og hvordan den utspiller seg i moderne samfunn, og ved hjelp av Taylors arbeid med moralsk identitet forsøkt å gi en grunnleggende forståelse av moderne individers moralske liv. Charles Taylors identitetsforståelse er, til tross for sine svakheter, den forståelse av moderne individer som underliggende i denne oppgaven. Hans rammeverkbegrep er sentralt for å forstå hvordan jeg i det videre skal forstå begrepet forpliktelsesgrunnlag. Videre er hans forståelse av følelsenes rolle og konstitutive betydning for moralen svært viktig. I en slik tydeliggjøring av følelsenes rolle i moderne individers moralske liv, ligger etter min oppfatning hele kjernen av den moderne identitetsforståelsen. *I våre følelser forsøkes det moralsk gode og det moralsk rette forent i en signifikant og anerkjennbar – både personlig og av andre – moralsk identitet.*

³⁵ Taylor (1998) s.46

³⁶ Taylor (1989) s.10

Hvis vi skulle tenke oss Taylors teori omsatt i praksis, ville ikke det uunngåelig lede oss til en dydsetisk posisjon, hvor visse dyder fremholdes som de prisverdige i en gjensidighetens hermeneutikk? Hvis våre sterke vurderinger er betydningsfulle i kraft av å legge normative føringer for hvem vi ønsker å være, vil ikke det i praksis kunne tilbakeføres til en artikulasjon av visse egenskaper/dyder? Jeg mener det kan forstås slik, noe som går godt sammen med tanken om at siden moralens kilde nå er forankret i individene, kan vi tenke oss at moral nå utøves fra individene gjennom deres evner eller dyder, eller hva jeg skal kalle moralsk kompetanse.

Når jeg nå går over til å drøfte moralsk kompetanse og dets bestanddeler, er det et forsøk på å konkretisere hva en moralsk identitet nødvendigvis må innebære dersom den skal få noen betydning for hva slags moralsk person en fremstår som. En fullverdig moralsk kompetanse er en betingelse for en signifikant *moralsk* identitet. I en moderne kontekst trenger vi å forstå hvordan moderne individer implisitt konstitueres moralsk, og hvordan de eksplisitt konstituerer sin moral, og hva som kan gå galt.

³⁷ Taylor (1989) s. 71-72.

Kap.3 Moralsk kompetanse - bestanddeler

3.1. Begrepet moralsk kompetanse

Hovedutfordringen for moderne moralfilosofi er at begrunnelsen for den enkeltes moral i økende grad er blitt et personlig anliggende. Hvordan og til hva moral anvendes har også endret seg. Eksterne moralske autoriteter eller konvensjoner mister sin kraft om de ikke samsvarer med individenes moralske intuisjoner, slik Taylor argumenterer for. En må selv sørge for å være moralsk autoritet i eget liv, noe som innebærer en viktig, men også krevende form for frihet. Hvis du mister grepet om din indre moralske autoritet, er det vanskeligere å gjenopprette den nettopp fordi det bare er deg selv som kan være en slik autoritet over tid.

Det er derfor viktigere i moderne moralfilosofi å diskutere hvilke kvaliteter en individuell moralsk dømmekraft eller kompetanse må bestå av, slik at vi bedre kan forstå *hva* det vil si eller hvilke evner en må ha for å kunne bli i stand til å gjøre det moralsk rette, enn å utelukkende angi ytre og formelle moralske krav i form av regler og retningslinjer. Igjen Taylor; hvis vi ikke tar på alvor at moderne individer i økende grad anser det som helt nødvendig at egne intuisjoner må være basis for ens moral, risikerer vi at vi mister moralens domene helt til andre forståelsesmåter, noe jeg kommer tilbake til i kapittel 4. Moderne individer som handler i det mellommenneskelige moralske domene må, etter min mening, først og fremst vurderes ut fra om deres moralske identitet eller intuisjoner er i stand til å bevege dem til (moralisk) handling. Jeg skal i forlengelsen av dette også argumentere for at følelser, eller empatievenen, er moralens dypeste konstituerende.

Hvorfor insistere på viktigheten av individuell moralsk kompetanse? Zygmunt Bauman er inne på viktigheten av dette når noe av lærdommen fra Holocaust skal oppsummeres; en "hel nasjon" kan bli medløpere i et organisert folkemord, legitimert kvasi-juridisk og –moralisk. Han siterer i "Modernity and the Holocaust" Dwight MacDonald: "Vi må nå frykte personen som adlyder lovene mer enn ham som ikke gjør det".³⁸ Det moralske rom er alltid både større enn og forskjellig fra det juridiske rom, som jeg skal komme tilbake til. Nettopp dette poenget er uhyre sentralt hos Bauman og Hannah Arendt; det moderne samfunns rasjonelle grunntanke og dertil hørende gjennomorganisering står i fare for å fortrenge individets

³⁸ MacDonald sitert i Bauman (1989) s. 151. Hele boken er viet problemet om den moderne moralen etter Holocaust.

moralske autonomi (kompetanse)³⁹ og ansvar, med de katastrofale følger det kan få. Og ikke minst hvordan en klassisk forankret moralforståelse som (en pervertert) pliktetikk kan gjøre de verste ugjerninger i det moralsk ”rettes” navn.⁴⁰

Dette innebærer en grunnleggende erkjennelse av at det er individenes moralske kompetanse som til syvende og sist utgjør et samfunns grunnleggende moralske kilde, og ikke dets styreformer, institusjoner eller lover. De sistnevnte er, i en prinsipiell forstand, skjøre og midlertidige produkter av førstnevnte moralske kilde. Samtidig er Holocaust en spissformulering av dette potensialet. Litt forenklet kunne vi si at under normale omstendigheter utgjør alminnelig moralsk anstendighet, lover og institusjoner helt nødvendige minste felles multiplumbetingelser for at samfunnet skal fungere godt. Under tilstander av oppbrudd, utrygghet og fravær av en konsistent ordensmakt, mister lover og institusjoner sin normative kraft, eller de får et nytt innhold med en omformet normativ (negativ) kraft. Spørsmålet er om det er rimelig å anta at det finnes en moralsk kilde i individene som er, og kan fungere, uavhengig av den samfunnsmessige konteksten de til enhver tid inngår i.

Bauman synes å feste sin lit til en slik tanke gjennom sitt ovennevnte Levinas sitat, og uttrykker et håp om en rekonstituering av en (postmoderne) og mer solid moral og moralsk ansvar i individene, når omgivelsene ikke lenger kan sikre noe solid moralsk fundament. En personlig moralsk samvittighet er for Bauman en slags siste skanse, en rettesnor som kan fortelle deg hvordan du bør handle (moralsk) ovenfor den Andre.⁴¹ Moralsk kompetanse slik jeg skal utvikle begrepet står i gjeld til en slik forståelse. Begrepet er slags ”møte” mellom Bauman og Taylor. Bauman søker å fastslå nødvendigheten av en individforankret moral og en nærhetsetisk forståelse som et (samfunns)uavhengig grunnlag, og som en forsikring mot ondsinnede regimer, som utgjøres av delt eksistensielle og uforbeholdne møte med den signifikante andre. Men en slik nærhetsetikk Levinas og Bauman setter sin lit til har klare begrensninger når det kommer til ekstraordinære situasjoner, noe jeg skal komme tilbake til mot slutten av oppgaven.

Bauman synes imidlertid å overse at et slikt objektivt sett individuelt ”uavhengig” grunnlag er en umulighet. Taylor viser at selv hva vi dypest sett anser som vår uavhengige og personlige moralske identitet, er fremkommet som et hermeneutisk produkt av de(n) konteksten(e) vi

³⁹ Begrepet moralsk kompetanse kan generelt forstås som en klargjøring av hva moralsk autonomi innebærer.

⁴⁰ Bauman (1993) s.67-69.

gjennom hele livet har vært og er en del av. Taylor klargjør dermed premissene for, og bereder den ontologiske grunnen for hva en slik individuell forankring innebærer, selv om han i sin tur ikke er tydelig på forholdet mellom individ og samfunn. Her viser Bauman tydelig til hvilke korrumpierende potensial som ligger i (samfunns)kontekster dersom individene blindt godtar dens moralske gehalt. Dette er også et spørsmål om under hvilke betingelser en moralsk kompetanse virker, noe jeg skal komme særlig tilbake til i eksemplene i kapittel 5.

Med kompetansebegrepet menes altså en evne til å oppleve/tolke situasjoner som moralske situasjoner og en evne til å handle på en måte som står i forhold til vår tolkning av situasjonen. Vi kan si at moralsk kompetanse er en videreutvikling og klargjøring, og en forsøksvis praktisk sammenstilling, av hva moralsk dømmekraft og dydenes funksjon *er*. Moralsk kompetanse er brobyggeren som sikrer en tilknytning mellom moralsk teori og moralsk praksis. Det er samspillet som oppstår i det tanke blir til handling, når teori og praksis forenes, som *er* en slik kompetanse.

Jeg skal argumentere for at individene i et moderne samfunn trenger moralsk kompetanse. For å være moralske mennesker, trenger vi moralsk kompetanse. Noen vil hevde at kompetanse begrepet er for trivielt til å kunne brukes om moral, men min hensikt er å finne et begrep som er dekkende samtidig som det kan holdes fra andre, lignende begreper. Det fruktbare med å gi innhold til et ”nytt” begrep i denne sammenheng, er etter min mening at begrepet skal fange opp hvilke viktige egenskaper ved, eller evner hos, mennesket som synes å betinge evnen til moralsk handling, og den moralske handlingen i seg selv. Helt konkret skal jeg ta utgangspunkt i og drøfte sammenhengen mellom tre slike egenskaper eller evner; evne til *empati* og til *moralsk persepsjon*, og et *forpliktelsesgrunnlag*. Jeg anser samspillet mellom disse for å utgjøre kjernen i hva jeg skal kalle moralsk kompetanse.

På et ontologisk nivå antar jeg at mye av det som inngår i hva jeg her forstår som moralsk kompetanse kan reduseres til, eller forstås i lys av, disse tre bestanddelene, enten hver for seg eller sammen. På et praktisk nivå er det svært mye som ligger til grunn for moralsk kompetanse, som for eksempel kjennskap til lover og regler, til atferdsnormer og lignende mellommenneskelige praksiser. Noe av fokus i denne oppgaven ligger på å undersøke sammenhengen og påvirkningen mellom disse to nivåene, ikke minst når det gjelder å se hva

⁴¹ Bauman (1989) s.169-200, og (1993) s.245-250

som kommer i veien for moral og moralsk kompetanse. Dette kommer jeg tilbake til, spesielt i analysen av eksemplene i kapittel 5.

3.2. Forpliktelsesgrunnlaget⁴²

Jeg skal her forsøke å klargjøre Taylors rammeverkbegrep i en konkret retning. Å gjøre et rammeverk eksplisitt er altså å tilkjennegi hva som gir våre moralske responser mening. Samtidig mener jeg et slikt rammeverk har en implisitt del, som er den delen av vårt rammeverk som genererer moralsk handling uten at vi nødvendigvis har diskursiv tilgang til hvorfor vi handler. Å innføre denne distinksjonen mener jeg virker klargjørende i forståelsen av hva et rammeverk, eller hva jeg for moralske formål skal kalle forpliktelsesgrunnlag, består av.⁴³

På samme måte som det ikke er mulig å eksistere uten et rammeverk, er det heller ikke mulig å eksistere uten en eller annen form for forpliktelse. Det er knapt mulig å forestille seg et menneske uten en eneste sterk vurdering, uten en neste verdivurdering i tilknytning til seg selv og sin "livsfortelling" eller uten en eneste sterk moralsk vurdering av seg selv i forhold til andre mennesker. Vi er alle "medlemmer av menneskeheten" eller står i et eller annet slags forhold til et samfunn, slik at moralitet og moralsk "stillingstagen", bevisst eller ubevisst, gir seg av et slikt forhold. Dette betyr ikke at vi alltid handler moralsk (godt eller riktig) ovenfor våre medmennesker, men det betyr at vi på en ikke-valgt måte står i et moralsk forhold til dem.

3.2.1. Et todelt forpliktelsesgrunnlag

Begrepet forpliktelsesgrunnlag er i denne sammenheng det som utgjør vårt ontologiske moralgrunnlag sammen med empatievnene og moralsk persepsjon, og som BA-prinsippet er en artikulering av. Vårt forpliktelsesgrunnlag må videre forstås som et todelt grunnlag, i tråd med hva jeg oppfatter at Taylor legger i sitt rammeverkbegrep, når han antyder et skille mellom

⁴² Jeg skal bruke begrepet 'forpliktelse' eller 'forpliktelsesgrunnlag' i en lignende betydning som det engelske uttrykket 'commitment' brukes innen moralfilosofien.

⁴³ Når jeg skriver 'forpliktelsesgrunnlag' mener jeg det eksplisitte og implisitte som helhet. Grunnen til at jeg kaller det forpliktelsesgrunnlag framfor rammeverk, er nettopp for å synliggjøre tanken om at det er nettopp gjennom forpliktelse at rammeverket får *moralsk* substans og varighet.

dets implisitte og eksplisitte sider.⁴⁴ Empatievnen knyttes her til det implisitte forpliktelsesgrunnlaget, og moralsk persepsjon til det eksplisitte.

BA-prinsippet må derfor forstås som et slags alltid-foreløpig ”kompromiss” mellom vårt eksplisitte og implisitte moralgrunnlag; *vår beste tilgjengelige*, artikulerte mening om hva som gjør livet verdifullt for oss, hvilken som begrunner vår realisering av det gode liv, og som begrunner våre moral.⁴⁵ Vi kan kalle det en slags (alltid-foreløpig) individuell ytterste-begrunnelse. Slik kan vi nærme oss en forståelse av vårt rammeverk, og også en artikulasjon av hva vi virkelig føler oss forpliktet på.

3.2.2. Det eksplisitte forpliktelsesgrunnlag

Denne artikulasjonen, i likhet med vårt rammeverk, er som sagt alltid av midlertidig karakter. Siden vår identitet hele tiden dannes og gjenskapes i et hermeneutisk samspill med andre mennesker, er vårt forpliktelsesgrunnlag så vel som vårt rammeverk alltid gjenstand for evaluering fra omgivelsene og vår egen selv-refleksivitet.

Jeg skal i forståelsen av det eksplisitte forpliktelsesgrunnlaget foreslå en vid betydning av begrepet. Den eksplisitte delen av et slikt forpliktelsesgrunnlag kan være alt fra et fullt adoptert helhetssyn, for eksempel en religiøs etikk, til en enkelt setning, for eksempel ”du skal gjøre mot andre som du vil andre skal gjøre mot deg”. Bare med en så vid forståelse kan vi fange inn hele spekteret av ulike forpliktelser som finnes hos mennesker i moderne samfunn. Mitt poeng er at et slikt ontologisk forpliktelsesgrunnlag i praksis spiller omtrent samme rolle uansett hvor omfangsrikt eller detaljert det er, også i en kvalitativ forstand.

Denne delen er gjenstand for vår kognitive bevissthet, og vi er i stand til å artikulere den; det vil si at vi kan redegjøre for hva som følger av et slikt grunnlag, vi kan begrunne dette, og vi kan redegjøre for hvilken betydning dette normativt sett har for vårt moralske aktørskap. Artikulasjonen av levereregler og antakelsen av religiøse doktriner er eksempler på dette. En artikulasjon av det eksplisitte forpliktelsesgrunnlaget må forstås slik at dersom vi i en situasjon ba en person som nettopp hadde utført en moralsk handling om å begrunne hvorfor hun handlet, ville hun komme opp med en slik begrunnelse. Vi kan si at denne delen av

⁴⁴ Taylor drøfter ikke selv eksplisitt hvor et slikt skille går, ei heller hva han mer konkret legger i hvert av dem.

⁴⁵ Taylor (1989) s.10. Slike artikulasjoner er i sin natur midlertidige.

forpliktelsesgrunnlaget utgjør hovedmotivasjonen bak vår moralske persepsjon. Vår moralske persepsjon styres i lys av slike ytterstebegrunnelser (BA-prinsippet).

Gjennom sterke vurderinger artikulere vi hva vi, på det moralske området, anser oss moralsk forpliktet 'på' eller 'ovenfor'. Sterke vurderinger dreier seg, i en moralsk sammenheng, om en mer situasjonsspesifikk artikulering av hva som skal forstås som konstituerende eller forpliktende for den moralske personen jeg ønsker å være. Vår opplevde forpliktelse er, i tayloriansk språkbruk, sterke vurderinger på moralens område.⁴⁶ Dette skal forstås som den delen av vårt individuelle rammeverk som har betydning for hvem vi er og hvordan vi fremstår som moralsk kompetente personer.

I praksis kommer det eksplisitte moralgrunnlaget til uttrykk ved at vi handler i forhold til andre mennesker etter moralske overveielser og begrunnelser i lys av vårt forpliktelsesgrunnlag, med andre ord gjennom vår moralske persepsjon. Slik fremviser vi vår moralske identitet. I praksis vil praktiske uttrykk for hva vi anser oss forpliktet ovenfor ofte være ulike formuleringer av den "gyldne regel", som i sin enkleste form kan formuleres slik; "du skal gjøre mot andre som du vil andre skal gjøre mot deg".⁴⁷ Slik formuleringer kan fint utgjøre en slik forpliktelse. I boken "Conscience & Courage" fremhever Eva Fogelman at mange såkalte "rescuers" (heretter reddere eller hjelpere) under annen verdenskrig la til grunn slike enkle leveregler når de skulle begrunne hvorfor de hjalp for eksempel jøder på flukt. Med livet bokstavelig talt som innsats, sørget de for mennesker på alle tenkelige og utenkelige måter, med utgangspunkt i indre forpliktelser som den ovenfor og "vi føler [menneske] livet er hellig", "alle mennesker er like" og "ingen har rett til å drepe".⁴⁸

3.2.3. Det implisitte forpliktelsesgrunnlag

Men det ligger noe mer til hva vi forpliktes av. For vi er ikke alltid i stand til å artikulere hvorfor vi følte oss forpliktet til å handle slik vi gjorde. Det synes å være en umiddelbarhet, en berørbarhet i oss, som ikke er gjenstand for noen eksplisitt moralsk overveielse eller redegjørelse. Eksempelvis forklarer en som kastet seg ut i iskaldt vann for å redde et barn

⁴⁶ Skillet mellom moralske og ikke-moralske sterke vurderinger er uklart hos Taylor, slik jeg tidligere har vært inne på, nettopp fordi han kritiserer både muligheten av å trekke opp et slikt skille og at det nødvendigvis vil være fruktbart. For Taylor ligger det moralsk interessante snarere i den enkeltes evne til artikulere det som gjør vedkommende moralsk forpliktet til noe. Se også Nyeng s. 126-127 og 141-142.

⁴⁷ Regelen bør forstås slik at man skal tilgodese andres ønsker og friheter i samme grad som en ønsker at ens egne ønsker og friheter skal tilgodeses. Se for eksempel Filosofileksikon (1996) s.211.

handlingen med at ”jeg bare gjorde det, jeg tenkte ikke”. En ting er at de i etterkant kan begrunne hvorfor de gjorde det, for eksempel ved gjennom en sterk vurdering å si at ”noe annet ville være galt av meg” eller ved å henvise til en leveregel, og ved det gjøre handlingen til en del av sitt eksplisitte forpliktelsesgrunnlag, men da er fortsatt intet sagt om hva som motiverte den umiddelbare reaksjonen situasjonen påkalte. (Selv om det antagelig har en implisitt påvirkning på oss at vi ville fordømme oss selv eller bli fordømt av andre dersom vi ikke handlet i en slik situasjon).

Med andre ord: vi har en intuisjon om at vi bør handle, vi handler, men vi vet likevel ikke eksplisitt hvorfor vi handler. Ikke alle våre motiver er tilgjengelige for oss gjennom (potensiell) artikulasjon når vi står oppe i en situasjon, like fullt handler vi. Om en slik handlingsimpuls eller dens opphav er et produkt av arv/natur eller miljø/oppdragelse/moralsk læring, er det ikke anledning til å gå grundig inn på her. Det er opplagt nok en blanding av disse to hovedposisjonene, hvorav påvirkningen fra sistnevnte altså ikke er eksplisitt tilgjengelig for oss. En plausibel skisse til et slikt opphav kan være det Yalom og andre har kalt menneskelivets ufravikelige grunnvilkår, som er et forsøk på å si noe om hvilke grunnleggende aspekter ved menneskelivet som er felles, og hvordan disse påvirker oss og gir seg utslag i våre liv.⁴⁹ Eksistensielt sett kan for eksempel de felles grunnvilkårene om vår dødelighet, vår sårbarhet, og vår avhengighet av andre utgjøre et plausibelt grunnlag for en slik handling.⁵⁰ Grunnvilkårene ansees som ikke-valgte i grunnleggende forstand, slik at hvorvidt vi erkjenner dem eksplisitt eller ikke, ikke spiller noen rolle hva angår de samme vilkårenes mulighet til å vekke oss til handling.

Jeg skal kalle denne andre delen for vårt implisitte forpliktelsesgrunnlag, og anta at empatien hovedsakelig motiveres fra denne delen. Dette går godt sammen med tanken om grunnvilkårenes rolle. En konkret betydning de ovennevnte grunnvilkårene kan antas å ha for hvordan den enkelte lever sitt liv, er at de genererer en empatievne i oss. Kjenner vi på vår egen sårbarhet, gjenkjenner vi også (potensielt) sårbarhet hos andre. Empati og empatievnene kommer jeg tilbake til i neste del.

⁴⁸ Fogelman (1994), s.161-180. Fogelman kaller denne typen hjelpere for ”moralske hjelpere” (s.161)

⁴⁹ Se Yalom (1980); *Existential Psychotherapy*, og Vetlesen og Stänicke (1999); *Fra hermeneutikk til psykoanalyse*.

⁵⁰ Både Yalom(1980) og Vetlesen og Stänicke (1999) nevner flere grunnvilkår.

Det sentrale her er ikke nødvendigvis en diskusjon om grunnvilkårene som opphav eller hvilke av dem som er (mest) betydningsfulle. Poenget er antagelsen om at det finnes felles menneskelige trekk som genererer (moralisk) reaksjon og handling, uten at disse trekkene kan reduseres ytterligere, på en fruktbar måte, til arv og/eller miljø. Dette kan også knyttes til tenkere som Levinas og Løgstrup; der det skjer møter mellom mennesker, er det også moral.

Et spørsmål som reiser seg i forlengelsen av dette er om slike reaksjoner og handlinger faller innenfor moralens domene overhode. En ting er at de alltid kan bedømmes i moralske termer i det de iverksettes eller i etterkant. Men er det rimelig å si at de er moralsk motiverte? Jeg mener det er rimelig å anta at disse motivene kommer fra et grunnlag (for eksempel grunnvilkår) som opplagt får moralsk aspekter når det kommer til uttrykk i menneskelige relasjoner. Jeg antar altså at mennesker grunnleggende sett er moralske i en relasjonell, eksistensiell og ikke-eksplisitt forstand. Det implisitte moralgrunnlaget kommer til uttrykk, ved at vi handler i forhold til andre mennesker, fordi forhold til andre mennesker er moralske.⁵¹ Det eksplisitte moralgrunnlaget kommer som sagt til uttrykk ved at vi handler i forhold til andre mennesker etter moralske overveielser.

Et viktig aspekt ved å synliggjøre den implisitte delen er tanken om at vi aldri blir ferdig utviklet som moralske individer. Vi befinner oss kontinuerlig i moralske kontekster og situasjoner, hvor de aller fleste vil ha unike aspekter, selv de som før lot seg håndtere moralsk på bestemte måter. Moralske situasjoner blir moralske fordi menneskene som inngår i den med sin tilstedeværelse medbringer den. Vi er således moralske kilder, og fra denne kilden – vårt implisitte moralgrunnlag – genereres vår handlingsevne. Slik blir den implisitte delen en kilde til moralsk fornyelse, den enkeltes grunnlag for å møte nye (mellommenneskelige) situasjoner i verden. Vi blir aldri ”uttømt” som moralske mennesker.

3.2.4. To deler – en dialektisk enhet

Det er viktig å understreke at den eksplisitte og implisitte delen *samlet* utgjør et menneskes forpliktelsesgrunnlag, og det er ”kompromisset” mellom dem som er grunnlaget for vår ”best account”. De er gjensidig betingende for hverandre på en grunnleggende ikke-valgt måte. Vi opptar en eller annen form for moralsk ballast gjennom vår grunnleggende menneskelighet,

⁵¹ Dette betyr ikke at vi ikke (også) kan ha et (iboende) moralsk forhold til for eksempel dyr eller planter, men det er ikke tema for denne oppgaven.

vår oppdragelse og vår sosialisering i en gitt kultur (implisitt), som vi resten av livet evaluerer, utvider og kvalifiserer gjennom tanke, ord og handling (eksplisitt). Vi *er* både vårt implisitte og eksplisitte forpliktelsesgrunnlag, samtidig som disse står i et dialektisk forhold til hverandre.

En slik todeling er bærebjelken i både den moralske ontologi og praksis jeg har argumentert for. Det er i dette dialektiske spenningsfeltet den moralske ikke-entydigheten, den moralsk fruktbare tvilen, oppstår.⁵² De to delene virker korrigerende inn på hverandre, slik empatievnene og evnen til moralsk persepsjon korrigerer hverandre, slik følelsene og fornuften korrigerer hverandre, og slik vårt indre forpliktelsesgrunnlag og eksterne moralske forventninger/autoriteter korrigerer hverandre. Sagt på en annen måte; betingelsen for at vi holdes moralsk i ”ånde”, og kan være moralsk kompetente, er for det første den faktiske opplevelsen og erkjennelsen av ikke-entydighet, av en moralsk påvirkning fra to ”kilder”. Vi minnes kontinuerlig på at verden i sin karakter ikke er entydig, og erkjenner at all moralsk handling og artikulasjon fra vår side kan ha moralske konsekvenser vi ikke kjenner til.

For det andre kommer at begge ”kildene” i noe omfang får ”slippe til” eller ”vinne fram med” sitt forslag til løsning på et moralsk dilemma; en som bare lar det implisitte grunnlaget (følelsene) bestemme, er like moralsk grunn og potensielt moralsk patologisk som en som utelukkende lar det eksplisitte grunnlaget (fornuften) bestemme. Summen av vårt forpliktelsesgrunnlag må alltid være en balanse mellom det eksplisitte og implisitte, mellom fornuft og følelser, mellom vår indre og ytre påvirkning, for det menneskelige lar seg ikke redusere til bare en slik moralsk ”kilde”. Det implisitte eller eksplisitte kan bare forstås eller få mening i kontrast til, eller i dialektisk motsetning til, den andre posisjonen.

3.3. Empati

Som jeg har argumentert og redegjort for ovenfor, følger empatievnene fra vårt implisitte forpliktelsesgrunnlag. Empati eller empatievnene hos (minst) en av partene er en helt avgjørende betingelse for at et (moralsk) ”møte” mellom to mennesker finner sted. Litt spissformulert kunne vi si at et moralsk møte som påkaller moralsk handling, ikke er mulig uten empati fra

⁵² Spørsmålet om samvittighetens plass i denne ontologien reiser seg i lys av begrepene et todelt forpliktelsesgrunnlag og moralsk tvil. Jeg bruker ikke begrepet ’samvittighet’ systematisk i denne sammenheng fordi jeg anser det for å være tilsvarende likt et slikt todelt forpliktelsesgrunnlag, og fordi nettopp dette begrepet fungerer klargjørende i denne sammenheng framfor samvittighet som begrep.

(minst) den ene parten. I praksis kan det allikevel se ut som om det er mulig å handle ut fra moralsk persepsjon alene, slik jeg skal komme tilbake til dette begrepet i kapittel 3.4. Likevel antar jeg at de mest grunnleggende og genuine moralske handlinger er generert fra empati. At følelser oppstår er å forstå som et uttrykk for at en person i det minste har noen grad av moralsk kapasitet, selv om jeg kommer tilbake til noen problematiseringer av dette.

Jeg har tidligere redegjort for Taylors tydeliggjøring av følelsenes rolle i moderne moralfilosofi, og pekt på empati som en slags ”første-følelse”; det å i det hele tatt å kunne føle noe forutsetter en evne til å føle.⁵³ Empatievnen *er* menneskets grunnleggende følelsesmessige evne.⁵⁴ Empati skal i denne oppgaven forstås som en slik evne, men også i en noe videre forstand. Empati innbefatter også evnen til å bli berørt av *andres* berørthet, en umiddelbar tilgang til andres berørthet. Empati og empatisk respons motiveres fra affekt, som er noe mer umiddelbart enn følelser. Affekt antas å være noe utelukkende intuitivt, en gjennomgripende og ikke-forutsigbar følelse vi ikke har diskursiv tilgang til før den har fått et uttrykk, mens følelser kan ha en kognitiv dimensjon som også har gjenklang i den eksplisitte delen av forpliktelsesgrunnlag.⁵⁵ Empati må forstås som en uunngåelig del av det å ha et selv, et minimum av moralsk identitet, slik vår væren i verden er en ikke-valgt betingelse for moral. Det er noe som vekkes i oss rent affektivt i møtet med andre mennesker i (derived) moralske situasjoner.⁵⁶

Mitt begrep om empati skal altså forstås som noe rent følelsesmessig generert, noe affektivt. Jeg foreslår et slikt entydig innhold i dette begrepet som et redskap, brukt til å tydeliggjøre følelsenes rolle i vår moralske kompetanse. Det er også et samspill mellom det følelsesmessige og det kognitive i oss, men jeg skal behandle dette i forbindelse med forpliktelsesgrunnlaget, og forstå bruken av dette begrepet som sammenheng mellom det følelsesmessige og det kognitive i oss.

⁵³ Empatiforståelsen i denne oppgaven forholder seg først og fremst til arbeidene til Vetlesen (1994) og Vetlesen og Nortvedt (1994), men også i noen grad til Nyeng (2000) og Martin Hoffmann (2000).

⁵⁴ Vetlesen og Nortvedt (1994), s.60.

⁵⁵ Vetlesen og Nortvedt (1994) s.29 og Nyeng (2000) s.83-86. I tråd med hva jeg har argumentert for tidligere, antar jeg at affekt er det implisitte forpliktelsesgrunnlagets tydeligste uttrykk.

⁵⁶ Det er viktig å holde på en distinksjon mellom en dagligtale bruk av begrepet 'affekt', eller det å 'handle i affekt', ofte forstått som en irrasjonell, overdreven og/eller dramatisk følelsesmessig reaksjon/handling, og den betydningen jeg her skal legge til grunn. Affekt behøver ikke være noe dramatisk, slik at for eksempel et moralsk møte mellom mennesker i en eksistensiell forstand kan sies å vekke noe affektivt i oss slik, det vil si i tråd med hvordan jeg har definert begrepet ovenfor.

Vetlesen og Nortvedt skriver i boken "Følelser og moral" (1994) at "Empatisk respons er ikke bare et anliggende for følelsesmessige evner. Snarere hviler empatisk respons på et samspill mellom følelsesmessige evner på den ene siden og kognitive evner på den andre."⁵⁷ Min bruk av empatibegrepet står ikke nødvendigvis i motstrid til dette, men jeg ønsker å tydeliggjøre at dette samspillet er noe som skjer på nivå av vårt forpliktelsesgrunnlag, som en indre konstituerende prosess for hva vi anser oss moralsk forpliktet på eller til. Dette kan forstås som en forlengelse og eksplisering av Taylors rammeverksbegrep, og en spesifisering av Vetlesen og Nortvedts forståelse; både våre følelsesmessige og kognitive moralske responser står i et hermeneutisk og potensielt artikulært forhold til verden, og samspillet mellom disse foregår i og påvirker igjen vårt rammeverk, eller hva jeg for moralske formål har kalt forpliktelsesgrunnlag.

Videre skriver de at "'smittning" er ingen betingelse for innlevelse i og forståelse av andres følelse[...] Når jeg sier at jeg skjønner hva du føler, så betyr det at jeg kan *forestille* meg hva du føler; jeg befinner meg ikke derved i den samme mentale tilstand som deg[...]".⁵⁸ Dette karakteriserer hva jeg vil kalle det indre samspillet mellom henholdsvis den implisitte og eksplisitte del av vårt forpliktelsesgrunnlag. Men det gjenstår å si noe mer om hvordan empati oppstår; jeg har tidligere antydnet et opphav i eksistensielle grunnvilkår. Empatievnen gir den første tilgang til andres opplevels- og følelsesliv.⁵⁹ Den må forstås som et produkt av både ikke-bevisst læring og oppdragelse og som noe vi selv opparbeider oss: "'emosjonell klangbunn"... er vår individuelle (biografisk spesifikke) ballast for evnen til å møte andres følelser.... [en] slik klangbunn er blant annet et produkt av hvordan vi selv er blitt "møtt" og "sett" i egne følelser av nære andre under oppveksten".⁶⁰

Produktet av en slik læring må ikke nødvendigvis forstås som situasjonsspesifikk. Vår emosjonelle klangbunn kan respondere på andres følelser (ved at vi kan forestille oss hva de føler) enten vi har opplevd det samme selv, eller det er vår generelle empatieвне som gjør at vi ganske enkelt blir berørt av at andre er berørte. En slik klangbunn må med andre ord forstås som en evne – empatieვნen – hvor helheten er noe mer enn summen av alle delene (det vil si av oppdragelse, hendelser vi har lært av osv.); denne helheten *utgjør* empatieვნen, vårt følelsesregister, vår klangbunn.

⁵⁷ Vetlesen og Nortvedt (1994) s.59.

⁵⁸ Samme sted. Jeg skal, som forfatterne, forstå innlevelsesevne som sentral del av empatibegrepet, og derigjennom sentral for våre moralske kompetanse, uten at jeg behandler dette inngående.

⁵⁹ Samme sted.

Denne forståelsen av empatievnene henger godt sammen med hvordan vi forstår konstitueringen av implisitte forpliktelsesgrunnlag. Hos Taylor vil empatievnene uunngåelig henge sammen med hvordan og i hvilken kontekst vårt forpliktelsesgrunnlag konstitueres. Vi vet for eksempel ofte hva slags empati eller moralsk kompetanse den konteksten vi til enhver tid befinner oss i krever av oss. Dette påvirker vår empatieвне både implisitt og eksplisitt; at vi vet hva som ”skal” trigge vår empatieвне, påvirker i hvilken grad den blir trigget, og antagelig i noen tilfeller *at* vi blir trigget, også slik fornuft og moralsk persepsjon kan korrigere vår empatieвне. Men først og fremst er empatieвне forstått som noe ikke-valgt, noe ikke-påvirkbart i kognitiv forstand, og noe som genereres i oss uten nødvendigvis å medføre et diskursivt forvarsel eller opphav. Empati er følelsenes indre kjerne, en kjerne vi ikke kan leve uten som autentiske og moralske individer.

I ontologisk forstand har vi altså ikke tilgang til den fulle og hele forståelsen av vår personlige empatieвне, det vil si til dens opphav. Vi kan antagelig gjenkjenne empati som følelse når den oppstår eller motiverer oss til handling, men vi har ikke nødvendigvis tilgang til hvordan empatien først oppstod på et dypere nivå. Med andre ord kan vi være moralske og gjøre moralske handlinger selv om vi ikke har et kognitivt eller diskursivt forhold til hele det ontologiske (motivasjons)grunnlaget for hvorfor tilfeller i verden er, eller blir, et tema for oss innenfor det moralske domene. Men på den annen side ligger det et moralsk og følelsesmessig modningspotensial i å bli i stand til å artikulere en stadig større del av vårt implisitte forpliktelsesgrunnlag, det vil si å artikulere hva vi anser oss moralsk forpliktet på eller til å gjøre.

3.3.1. Empatievnene og den implisitte delen av forpliktelsesgrunnlaget

Med todelingen av vårt ontologiske forpliktelsesgrunnlag, hvor jeg antar at det implisitte grunnlaget genererer vår empatieвне, ønsker jeg å vise at selv om empatien kan synes umiddelbar og er forankret i følelsene på en måte som ikke er tilgjengelig for vår aktive bevissthet, kan vi med Taylor likevel hevde at den – for en stor del – er et produkt av en slik uunngåelig innforståthet som det innebærer å bli født inn i en eksisterende praksis som et samfunn utgjør. For Taylor er det imidlertid et frigjørende poeng, og altså et modningspotensial i, for et individ, å kontinuerlig forsøke å artikulere hva som utgjør et slikt

⁶⁰ Samme sted.

forpliktelsesgrunnlag, med andre ord å gjøre eksplisitt hva som før var en implisitt eller ikke-eksplisitt forstått del av dette grunnlaget.

Min sterke insistering på empatien og følelsenes betydning kommer fra en tanke om at noe annet ikke ville være en tilstrekkelig eller nødvendig beskrivelse av hva moderne moralitet individuelt sett dreier seg om. For det første har jeg allerede beskrevet hvordan moralske utsagn og fenomener først får substansiell betydning for oss når vi dypest sett *føler* dens betydning. Jeg skal komme tilbake til fenomenet Phineas Gage som et belegg for dette. Det er dermed ikke tilstrekkelig å postulere en ekstern klassisk moralforståelse, for deretter å anta at denne er dekkende for hva moral *er*, og enda mindre dekkende for hvilken betydning den kan få for det enkelte individ. Vi kan med andre ord ikke ”stole på” for eksempel et moralsk standpunkt som ikke er følelsesmessig forankret i en person, fordi det da er grunn til å tro at vedkommende ikke ville forsvare standpunktet om det ble virkelig utfordret.

For det andre er det nødvendig å insistere på empati som en sentral moralsk komponent. Det er grunn til å anta at moral generelt sett er og bør være forankret i en reell følelse av at dette er moralsk riktig framfor alternativer, noe annet ville være å leve et mindreverdige, ikke-fullt-ut-menneskelig liv.⁶¹ Det er i stadig mindre grad et alternativ for oss å leve et liv i et vedvarende misforhold mellom våre (moralske) følelser og en ytre moralsk forventning, selv om en slik spenning er – og bør være! – uunngåelig, slik jeg har argumentert for at en slik todeling er en ontologisk konstituerende bærebjelke i vårt moralske selv. En situasjon hvor vi kun lever i overensstemmelse med våre her-og-nå følelser, ville ikke gi rom for (andres) moralsk(e) evaluering og kritikk ved hjelp av henvisning til visse moralske standarder, noe som ville være en potensielt uholdbar situasjon. Ikke minst vil en slik situasjon i en større sammenheng oppleves som uholdbar for oss selv. Følelsen av ikke å bli betraktet som et moralsk individ av andre er svært ekskluderende for vår mulighet til å inngå i fellesskap.

Taylors tanke er et klargjørende svar på hvorfor dette ikke er en utbredt måte å leve livet sitt på; mange av våre moralske handlinger gjør vi ut fra en mer eller mindre bevisst tanke om hva slags moralske personer vi ønsker å være og å fremstå som, først og fremst i egne øyne, men – uunngåelig – også i andres. Noe er godt uavhengig av om jeg personlig føler det som godt

⁶¹ se også Nyeng (2000), kap.4

akkurat nå.⁶² Vi er i stand til å trekke, og ser oss moralsk tjent med, en distinksjon mellom de umiddelbare og de mer langsiktige perspektivene ved og konsekvensene av vår handling. Men selv om følelsene ikke skulle vekke oss til moralsk handling, kan vi tenke oss at vi vet at vi bør handle. En slik korrigering for manglende empati kan gjøres av vår moralske persepsjon dersom empatievenen ikke slår inn.

Poenget er at de fleste følelser må antas å oppstå *fra* noe i vårt implisitte ontologiske forpliktelsesgrunnlag, selv om vi aldri får full tilgang til dette *noe*. Ikke desto mindre er empati forankret i og generert fra noe som *får moralsk substansiell betydning for oss* på en ikke nødvendigvis valgt måte. At empati som følelse/affekt oppstår i oss blir i seg selv årsak til at vår moralske selvforståelse, vårt moralske repertoar, utvides og modnes, eller eventuelt refortolkes. Ved at empati oppstår i meg og deretter motiverer til handling, viser jeg meg fram – både ovenfor meg selv og andre – som et moralsk individ, og – forhåpentligvis – som det moralske individ jeg *ønsker* å fremstå som. Et slikt ønske, som er en implisitt og/eller eksplisitt refleks av mitt forpliktelsesgrunnlag, kan bare ha sitt opphav fra en kontekst som jeg antydningvis kjenner moralens domene fra.

3.3.2. Empatiens begrensninger

Å ha sin empatievenne inntakt er selvsagt ingen garanti mot at en feiler i moralske møter med andre, eller at noe forhindrer at det blir et moralsk møte. Dette skal jeg også komme tilbake til i analysen av hva som kommer i veien for utøvelsen av moralsk kompetanse, så jeg skal bare kort nevne noen spesifikke problemer knyttet til empati(-evnen).

Hoffmann påpeker tre begrensninger i empatiens påvirkningskraft/motiveringskraft. For det første empatisk ”overtenning”.⁶³ Med empatisk overttenning mener Hoffmann at en opplever så stor fysisk og/eller psykisk smerte gjennom sin empati for en annen at en ikke makter å komme vedkommende til effektiv hjelp. Han viser til forsøk med sykepleierstudenter som opplevde så stor empatisk generert smerte ovenfor svært syke pasienter at de måtte forlate rommet. For det andre empati i favør av personer eller situasjoner vi har personlig kjennskap til; ovenfor familiemedlemmer, venner og bekjente, og eventuelt andre gruppetilhørigheter, for eksempel et (lokal)samfunn, eller for personer som opplever noe negativt vi selv har

⁶² se også Nyeng (2000), s.28-29.

⁶³ Hoffmann (2000) s.197-217.

opplevd. Eksempelvis hjalp Eichmann en jøde han personlig kjente godt – Storfer – til lettere arbeid i en arbeidsleir, mens han sørget for transport av millioner av andre jøder til konsentrasjonleire.⁶⁴ Og for det tredje empati i favør av her-og-nå situasjoner. For empati ser ut til å fungere best i her-og-nå møter med virkelige mennesker, slik flere forsøk viser.⁶⁵ Det er kanskje først og fremst denne formen for empati som er interessant i denne oppgavens fokus. Gjennom moralske møter med andre er utgangsbetingelsene for at en empatieevne skal motivere til handling gitt. Men det er ikke dermed sagt at den vil motivere, slik jeg skal komme tilbake til i flere eksempler, hvorav det første er når denne evnen synes å være helt borte.

3.3.3. Når empatieevnen blir borte - Phineas Gage og Elliot⁶⁶

Historien om Phineas Gage og hvordan han forandret personlighet, særlig på det emosjonelle og moralske plan, etter arbeidsulykken hvor han fikk en jernstang gjennom hodet, viser at følelsene og empatieevnen spiller en konstitutiv rolle for våre moralske evner. Gage er i følge Macmillan ”a case for every reason”.⁶⁷ Før han fikk jernstanga gjennom hodet var han en omtenkssom, dyktig og arbeidsom formann for en arbeidsgjeng som bygger jernbane gjennom Vermont september 1848. Hans overordnede beskrev ham som en av sine beste menn. Gage var en atletisk mann på 25 år, og ved svært god helse på alle måter, var godt likt og hadde gode sosiale evner. Etter den dramatiske ulykken endrer han personlighet, selv om han har mange av sine evner og egenskaper i behold. Han kunne fortsatt snakke, høre og se som før (han mistet riktignok synet på sitt venstre øye etter ulykken), han gikk normalt og håndlaget var som før. Men det var som om ”balansen, eller likevekten, mellom hans intellektuelle evner og dyriske drifter var ødelagt”.⁶⁸ Gage var nå respektløs og lunefull, han bannet og svor, var ufølsom og uimottagelig for korreksjon og råd, og han hadde mistet sin ansvarsfølelse og evne til å møte forpliktelser.

⁶⁴ Se for eksempel Bauman (1989) s.187. Dette var for øvrig symptomatisk for mange tyskere utover i 30-årene; alle hadde ”sin” jøde som var et utmerket menneske, mens jøder som gruppe var noe helt annet. Mange har pekt på at en slik stereotypisering muliggjorde Holocaust.

⁶⁵ Se Hoffmann (2000) s.209-213.

⁶⁶ Fremstillingen av Gage som eksempel bygger hovedsaklig på Damasio (1994) s. 3-10, og i noen grad på Macmillan. Fremstillingen av Elliot bygger på samme verk av Damasio, særlig s. 34-51.

⁶⁷ Tittelen på Macmillans artikkel er ”Phineas Gage – A case for every reason”.

⁶⁸ Dr. John Harlow, sitert i Damasio (1994) s.8. Han skriver videre at det var som om ”en ny ånd hadde tatt bolig i ham [Gage]”.

Enda tydeligere blir dette gjennom de systematiske undersøkelser og tester Damasio underkaster Elliot, en pasient han kaller en moderne Phineas Gage⁶⁹. Elliot fikk fjernet en hjernesvulst, som ødela deler av hjernen omtrent tilsvarende hva Gage fikk ødelagt. Operasjonen var vellykket etter alle kirurgiske begreper, men som Gage var Elliot også blitt en annen. Det er tilsynelatende mange likhetstrekk i deres væremåte etter ulykke/operasjon, bortsett fra at Elliot ikke bannet og var mindre intens i sin væremåte⁷⁰. Og Elliot var på mange måter fortsatt helt normal; gjennom utallige tester scorer han normalt eller bedre enn normalt på mange typer intelligenstester, hukommelses- og læretester og ord- og taletester. Kanskje mer overraskende, gjør han det også bra på beslutnings- og dilemmatester, og i konsekvens- og mål/middeltester, som alle innebærer kjennskap til alminnelige sosiale konvensjoner og normer, og en "common sense". Han responderte ikke annerledes, og som oftest gjennomsnittlig bedre, enn normale testpersoner gjør. Selv i en test som stiller forsøkspersonen ovenfor et moralsk dilemma hvor moralske imperativer står mot hverandre, og hvor personen skal indikere en løsning på dilemmaet og gi en etisk begrunnelse for dette⁷¹, scorer Elliot svært bra. Han oppnår 4/5 (mellom 4 og 5) på en skala fra 1-5 hvor 5 er best, noe som er et svært bra resultat, og som indikerer godt utviklede moralske kapasiteter.

Etter hvert ble det klart at testene ikke fanget opp hva som var Elliots virkelige problem, nemlig en manglende evne til å leve et virkelig liv. Helt konkret var empatieevnen hans borte. Følelseslivet hans var flatt; *på en helt grunnleggende måte var evnen til å føle verdien i eller ved mennesker, fenomener og ting borte*. En slik manglende følsomhet hos Elliot kunne også måles rent fysisk, gjennom å måle hudoverflate-reaksjoner.⁷² Vanlige mennesker genererer hudresponser om de blir vist bilder med lidelse, mord, seksuelt innhold eller lignende sterke følelsesmessige inntrykk. Elliot og mennesker med samme type hjerneskader genererer ikke slike responser.

Det interessante er at med sitt intellekt var Elliot fortsatt fullt klar over at noe som før vekket sterke følelser i ham, nå ikke lenger gjorde det.⁷³ Men en kognitiv erkjennelse av egen manglende følsomhet, kunne ikke gi denne følsomheten tilbake. En slik manglende empatieevne og evne til å føle verdi medførte videre at ingenting fikk varighet i Elliots

⁶⁹ Damasio (1994) kap. 3, s.34-51

⁷⁰ Siden nedtegnelsen av Gages sykdomshistorie er mangelfull og lite inngående, må bilde som tegnes av ham betraktes med et generelt forbehold.

⁷¹ Den såkalte "Standard Issue Moral Judgment Interview". Se Damasio s.48.

⁷² Damasio (1994) s.209

⁷³ Damasio (1994) s. 45 og 49, og s. 211.

”verdiverden”. Han synes ute av stand til å forplikte seg på eller til noe som helst i det virkelige liv, utover en svært kort tidshorisont; ”..whatever went wrong [for Elliots vedkommende, i de uendelig mange påbegynte små og store prosesser et levd liv er] went wrong late in the process”.⁷⁴

Dette kan tyde på at også det vi kaller rasjonalitet og fornuft synes å være betinget av at empatievnene virker i bakgrunnen, i hvert fall i et utover-øyeblikket-tidsperspektiv. Elliot gjorde det bra i alle de nevnte testene fordi han hele tiden var opptatt med å gjennomføre dem der og da, mens han for eksempel var ute av stand til å gjennomføre en enkel arkiveringsoppgave i sin gamle jobb, fordi han ganske enkelt ikke klarte å holde fast ved en gitt arkiveringsnøkkel (som han kjente svært godt), og isteden kunne henfalle til å lese enkeltsaker i timesvis.⁷⁵ Elliot satte også i gang en masse prosjekter og planer, som alle gikk dårlig hovedsakelig fordi han var ute av stand til å gjøre langsiktige vurderinger. Han syntes ute av stand til å sette enkelt hendelser i sammenheng med større formål. Damasio skriver: ”...Elliot had become irrational concerning the larger frame of behaviour, which pertained to his main priority, while within the smaller frames of behaviour, which pertained to subsidiary tasks, his actions were unnecessarily detailed”.⁷⁶

3.3.3.1. Elliots problem

Denne type mennesker utgjør et belegg for at følelsene har en konkret (nevro)fysiologisk lokalisering og funksjonsmessig systematisk plass i hjernen, akkurat slik bevegelses- og talesentrene kan lokaliseres i hjernen⁷⁷. Gage og Elliot-type-eksempler viser rent nevrofysiologisk tre helt fundamentale forutsetninger hva angår vår mulighet til overhode å være fullt ut moralske mennesker:

1) Følelsene, eller empatievnene, er det konstitutive innenfor moralens domene. Uten empatievnene, ingen følelser, uten følelser ingen moral, eller ingen moral som synes å forplikte

⁷⁴ Damasio (1994) s. 50.

⁷⁵ Damasio (1994) s. 36.

⁷⁶ Damasio (1994) s. 36.

⁷⁷ Damasio (1994) s.164. Det er viktig å understreke at det finnes mange mennesker som har rent psykiske følelsesmessige problemer, som kan ha samme effekt og utslag som vi finner hos Gage og Elliot. Dette kan være mennesker med for eksempel psykopatiske eller narsissistiske trekk. Men det som etter min oppfatning gjør Gage og Elliot (og for den saks skyld andre som har tilsvarende typer fysiske hjerneskader, for eksempel en del lobotomipasienter) interessante til forskjell fra disse, er at de så signifikant skifter personlighet fra å være normale, moralsk og følelsesmessig kompetente mennesker før ulykken/operasjonen, til langt på vei å ha mistet dette i etterkant, tilsynelatende utelukkende fordi en bestemt del av hjernen ble fjernet/ødelagt rent fysisk.

personen til noe som helst utover enkelt situasjoner. Hva som genererte hans implisitte forpliktelsesgrunnlag synes å være borte eller ødelagt.⁷⁸ Det gir videre ikke mening å si at Elliot har moralsk identitet, for en identitet synes å være betinget av at noe i den er varig utover enkelt situasjoner, og at det forefinnes en emosjonell klangbunn.

Mennesker av denne typen synes å vite hva normativitet er rent deskriptivt, men de vet ikke, eller har ingen følelse av, og/eller mangler en nevrofysiologisk forbindelse, som gjør dem i stand til å *etterleve* hva normativitet innebærer rent normativt. Elliot manglet "a sense of life", eller kanskje heller "the sense of life"; noe fysisk eller kjemisk som tidligere frambragte dette i ham var borte eller ødelagt, slik at evnen til både fysisk og psykisk følelsemessig reaksjon manglet rent fysisk.

Derav følger 2). For disse menneskene synes mitt begrep om forpliktelsesgrunnlag ikke å være gyldig i samme forstand som for friske mennesker, om vi overhodet kan snakke om at de har et substansielt forpliktelsesgrunnlag. For eksempel skiver Damasio at Elliott synes å mangle enhver evne til å forplikte seg ovenfor andre i form av løfter, selv om Elliot rent fornuftsmessig vet hva et løfte er. Testene han gjennomførte viste at han visste godt hvordan han skulle håndtere moralske dilemmaer der og da, men han gjorde det uten følelsemessig responser eller konsekvenser for ham selv, noe som kan tyde på at hendelser ikke etterlot varige inntrykk i Elliots hjerne. Slike inntrykk er antagelig grunnleggende nødvendige for at det skal dannes en emosjonell klangbunn i oss, og videre for at det genereres et varig forpliktelsesgrunnlag.

Et spørsmål i forlengelsen av dette er om den moralske persepsjonen kan sies å være inntakt hos Elliot. Han har sin fornuft i behold, eller har han det? Slik jeg forstår Damasios utlegning av Elliot, virker det som om fornuften hans er begrenset av minst to rimelig signifikante fenomener. Det ene er at han måtte settes i gang med ting; noen måtte forklare ham at nå skal du for eksempel komme deg opp av sengen og gjøre deg klar for å gå på jobb.⁷⁹ Med andre ord kan det synes som om igangsetting av handling falt ham vanskelig. Dersom han ble stilt ovenfor en moralsk situasjon i det virkelige liv, er det fare for at det "igangsettende" i ham

⁷⁸ Det finnes ikke noe eksplisitt belegg for å hevde dette ut fra Damasios undersøkelser og beskrivelser av Elliot. Var han for eksempel lykkelig eller kjente han lykke? Meningsfullhet? Men det synes klart at han manglet noe i sitt implisitte grunnlag som genererte *sterke* følelser og skarp mening ved mennesker, fenomener og ting.

⁷⁹ Damasio (1994) s.36

ikke ”virker”, slik at han ikke av seg selv griper inn slik vi normalt kunne forvente av ”fornuftige” personer.⁸⁰

Det andre er at siden ingenting har varig eller forskjellig verdi for ham, kan det tenkes at han for eksempel ville vende seg bort fra et gjenopplivningsforsøk av en mann som ligger livløs og blødende på gata, straks han får øye på samme manns uåpnede veske, og i nysgjerrighet isteden begynner å undersøke innholdet. Det er ingenting i Elliot som gir ulik verdi til ulike hendelser, og således ingenting som holder ham fast i en følelse av at noe er viktigere enn noe annet. Fornuft i kombinasjon med et flatt følelsesliv får med andre ord ingen substansiell og varig effekt.

3) Det tredje problemet er hvilke betingelser dette gir for forståelsen av frihet som forutsetning for moral. Er det frihet å ikke være i stand til å forplikte seg? Elliots problem var at han heller enn fri snarere var grenseløs. Grenseløshet er ikke det samme som frihet; grenseløsheten er selvdefinerende, fordi det nødvendigvis ikke finnes noe den kan avgrenses mot, noe som kan bidra til å forstå det som noe-annet-enn eller til-forskjell-fra seg selv, mens frihet er betinget av tilstedeværelsen av noe, eller først og fremst noen, som i det minste potensielt, og nesten alltid i praksis, innskrenker den. Et individ er ikke fritt når det opptrer grenseløst i sine relasjoner til andre og til verden, fordi individuell grenseløshet er uforenlig med andres tilsvarende frihet. For å beskytte en størst mulig grad av frihet for alle, må dermed grenseløse individer sanksjoneres på ulike måter.

Elliot var grenseløs i den forstand at han ikke hadde en noenlunde sammenhengende atferd som indikerte en varig identitet hos ham, en identitet som kunne framvist en gjenkjennbar og signifikant person på tvers av enkeltsituasjoner. *Han hadde altså ingen moralsk signifikant identitet, og således manglet han også moralsk kompetanse.* Elliot var ufri i sin omgang med andre mennesker fordi han ikke kjente til grenser eller begrensninger, til tross for at han hadde sin (umiddelbare) fornuft for en stor del inntakt. Fornuft gir altså tilsynelatende bare frihet på overflaten; i fravær av følelser og følsomhet får den ikke i - eller av - seg selv noen varighet.

Empatievnen er noe biografisk spesifikt og nevrofysiologisk påvisbart hos den enkelte av oss, med noen unntak, som i tilfellene Gage og Elliot. Når denne evnen mangler, eller, som jeg

⁸⁰ Grunnen til at Elliot gjør det bra i tester synes å være fordi de i seg selv er konkrete og inngår i en konkret ramme, og de er nåtidige uten virkelige fremtidige konsekvenser.

skal komme tilbake til, når den fortreges eller undertrykkes, får det alvorlige konsekvenser i form av manglende mulighetsbetingelser for dannelse av moralsk identitet, og for vår mulighet til å virke som fullt ut moralsk kompetente mennesker. Men Gage og Elliot er unntakene, og er trukket inn her først og fremst som et ”negativt” belegg for at følelsene er konstituerende for vår moralske identitet og moralske kompetanse. De aller fleste av oss har empatievnene inntakt på dette nivået, selv moralfilosofiske skrekkeksempler som Eichmann og Himmler, noe jeg skal komme tilbake til under drøftelsen av moralsk persepsjon. Vi er ikke moralsk perfekte selv om vi har empatievnene inntakt. Jeg skal argumentere for at moralsk persepsjon et stykke på vei kan oppveie manglende empatisk reaksjon og motivasjon, men at den faktisk er mer sårbar for samfunnsmessig påvirkning og – i tilfellet Eichmann – pervertering enn empatievnene.⁸¹

3.4. Moralsk persepsjon

For denne oppgavens vedkommende, skal jeg legge følgende definisjon av moralsk persepsjon til grunn: Moralsk persepsjon er en persons evne til å oppfatte situasjoner som moralsk signifikante, det vil si situasjoner som påkaller en moralsk beskrivelse i terminologien god/ond, rett/gal eller lignende. Med andre ord evnen til å oppfatte eventuelle moralske aspekter ved situasjoner i relasjon til hva en føler seg eksplisitt moralsk forpliktet til. Begrepet moralsk persepsjon blir altså først og fremst brukt om og avgrenset til en rent perseptuell og passiv oppfattelse av en gitt situasjonen, som ikke nødvendigvis alene beveger oss til moralsk handling. Begrepet forstått på denne måten relaterer seg altså til en mer klassisk moralforståelse, og må hovedsakelig forstås i relasjon til eksterne moralske standarder.

Lawrence Blum drøfter begrepet moralsk persepsjon i boka ”Moral Perception and Particularity”, spesielt i kapittelet med samme navn (kap.3).⁸² Blum beskriver moralsk persepsjon i to trinn (de første to av i alt syv trinn, hvor de siste fem er ”broen” over til handling), en beskrivelse jeg slutter meg til i tråd med den angitte definisjon; 1) en

⁸¹ Det er samtidig grunn til å hevde at de aller groveste overgrepene foregår med nærhet som våpen, slik at selv den grunnleggende empatien som oppstår i mellommenneskelige møter perverteres. Se for eksempel Vetlesen ”Ondskab i Bosnien – Eichmann i Serbien?” i ”Ondskapens banalitet” (2002), om overgrepene i Bosnia som tolkes i lys av en pervertet nærhet.

⁸² Lawrence Blum; *Moral Perception and Particularity* (1994), Cambridge University Press; kap.3, s.30-61. I artikkelen diskuterer Blum også sammenhengen mellom moralsk persepsjon og moralsk dømmekraft (‘judgement’) på en måte som ikke ligger så langt fra min innfallsvinkel. Forskjellen er at han legger liten vekt

anerkjennelse av situasjonens generelle aspekter hvorpå 2) situasjonen tilskrives moralsk signifikans. De to trinnene er distinkte i den forstand at det er i 2) personen konfronteres med situasjonens moralske aspekter, muliggjort gjennom 1).⁸³

Det viktigste som må forstås ved min avgrensing, er at jeg ønsker å etablere en distinksjon mellom empati og moralsk persepsjon, som innebærer at moralsk persepsjon som begrep reserveres utelukkende som et kognitivt begrep. Jeg antar begrepsdistinksjonen er fruktbar i denne sammenheng, siden jeg ønsker å undersøke hvordan henholdsvis *følelser*, behandlet gjennom empati-begrepet og vårt implisitte forpliktelsesgrunnlag, og *fornuft*, behandlet gjennom moralsk persepsjon-begrepet forstått som et kognitivt begrep og vårt eksplisitte forpliktelsesgrunnlag, sammen danner vårt moralske forpliktelsesgrunnlag. I likhet med hvordan jeg foreslo et entydig innhold i empatibegrepet, skal dette forstås tilsvarende entydig, brukt for å tydeliggjøre den moralske persepsjonens rolle i vår moralske kompetanse.

Distinksjonen kan antydes gjennom det generell poeng at vi kan *forstå*, det vil si kognitivt forestille oss, en annen persons følelse uten *selv å føle* den samme følelsen, og denne forståelsen kan motivere oss til moralsk handling.⁸⁴ Siden moralens domene er større enn at vi alltid kan stole på empatievnene, kan den moralske persepsjonen spille både en stedfortredende rolle og en korrigerende rolle vis á vis empatievnene, men kan også vinne frem på bekostning av empatievnene. Det behøver ikke vekkes en empatisk respons i oss for at vi skal handle moralsk, slik tilfellet Elliot viser; han kunne fint håndtere moralske dilemmaer uten evne til empatisk respons. Vår moralske persepsjon kan fortelle oss rent kognitivt hva som er en gunstig moralsk handling i overensstemmelse med vår moralske identitet, uten at vi dermed handler moralsk med hele vår moralske identitet, hvis denne står i motsetning til en (antatt problematisk) empatisk respons på samme handling (for eksempel respons urettmessig i favør av personer vi kjenner godt framfor andre).

Vi kunne litt forenklet si at den moralske persepsjonen er et samspill mellom kontekstens normer og forventninger, situasjonens aspekter og vår fornuft. Der empatievnene hovedsakelig ”trigges” av en eksistensiell tilstedeværelse av signifikante andre mennesker, *trer vår moralske persepsjon i funksjon som en fornuftsmessig respons på vårt eget behov for å*

på empati som en konstitutiv og selvstendig motivator, og at han ikke etablerer noe ontologisk grunnlag for sin moralske dømmekraft.

⁸³ Blum (1994) s.58

⁸⁴ Se også Vetlesen (1994) s.59.

fremstå som moralske individer i egne og andres øyne. Dette innebærer at vi godt kan ha som intensjon at det er fornuftig eller moralsk riktig å hjelpe et annet menneske, i tråd med den moralske identiteten vi ønsker å fremvise, hvor en slik intensjon er diskursivt tilgjengelig for oss før den motiverer oss til handling, det vil si uten at det har vært en empatisk reaksjon.

Moralsk persepsjon står altså, slik jeg har argumentert for dette, i forhold til og i sammenheng med fornuft og vårt eksplisitte forpliktelsesgrunnlag. En del er sagt om det eksplisitte forpliktelsesgrunnlag, men ikke om fornuft. Vår fornuft er et kognitivt basert og kontinuerlig ”dannelsesprosjekt”. Hva vi selv anser for å være fornuftig står alltid i et forhold til hva konteksten vi inngår i anser for å være fornuftig. Fornuft er ingen universell størrelse, men et heuristisk og kontekstrelasjonelt navigasjonsverktøy vi tilegner oss gjennom innlæring av lover, normer, regler (klassisk moralforståelse), og gjennom egen erfaring, for å kunne navigere moralsk og sosialt mer eller mindre i samforståelse med den konteksten vi inngår i.

Taylor antyder noe tilsvarende med sitt forslag til hvordan rasjonalitet fungerer i en moderne kontekst, hvor den ikke lenger fungerer som et argumentativt og normativt ”trumfkort” av universell karakter, men snarere er et *kvalitativt begrunnet* forslag, fremsatt i en diskurs, om overgang fra et standpunkt til et annet.⁸⁵ Slik gis altså fornuftsbegrepet et pragmatisk innhold; det er ikke fornuften eller det rasjonelle argument som i kraft av seg selv *som* fornuftig som ”vinner” frem, det er snarere den konteksten eller diskursen fornuften fremsettes og opptrer innenfor som avgjør hvilken kraft den får. Det er bare hvis vi kjenner til hva som er gangbar fornuft innenfor den konteksten vi inngår i, og handler i noenlunde samsvar med denne, at vi kan fremstå som moralske individer, vel og merke innenfor den samme konteksten.⁸⁶

Men i forlengelsen av dette fremhever Taylor også det normative og universelle ved *måten* vi anvender rasjonelle og moralske argumenter på. Vi antyder en universalitet i våre argumenter, som synes å komme fra en grunnleggende menneskelig måte å argumentere på, og som videre, for Taylor, antyder en slags forutsetning om at *bevegelse* mot noe bedre, enn si fullkomment, ikke bare er en mulighet, men en grunnleggende, menneskelig gitt betingelse for moral. Slik er kjernen i vår normativitet ingenting annet enn en iboende fornemmelsen av at en bevegelse mot noe bedre er mulig.

⁸⁵ Se også s.17 og note 31. Jeg går ikke inn på noen distinksjon mellom fornuft og rasjonalitet. Begge begrepene brukes løselig forstått om det samme i denne oppgaven.

⁸⁶ Jeg forutsetter at fornuften det her er tale om må forstås som fremkommet gjennom en implisitt og allment kjent diskurs, slik for eksempel Habermas beskriver dette i sin diskursetikk.

Vår fornuft og tilhørende moralsk persepsjon kan sies å være det praktiske utkomme av en slik forståelse av hva normativitet er. For eksempel kan det se ut som om Elliot mangler denne fornemmelsen, eller forutsetningene for den, ved at han ikke lenger har evnen til å oppleve ulike hendelsers ulike verdi. Men han har, kunne vi si, deler av sin konvensjonelle fornuft og klassiske moralforståelse inntakt, ved at han jo ut fra denne erkjenner kognitivt at det finnes (konvensjonelle) forskjeller, og at disse forskjellene (også) hadde en opplevd betydning for ham før.

3.4.1. Moralsk persepsjon og den eksplisitte delen av forpliktelsesgrunnlaget

Vår moralske persepsjon har sitt opphav i den eksplisitte delen av forpliktelsesgrunnlaget. Den utgjør den praktiske evnen som følger fra vårt eksplisitte forpliktelsesgrunnlag, og står i et dialektisk gjensidig korrigerende forhold til vår empatievne, slik jeg har vært inne på tidligere.

Denne eksplisitte delen er den diskursivt tilgjengelige delen av vårt forpliktelsesgrunnlag, og er således den delen vi kan artikulere vår moralske identitet ut fra. Moralsk modning skjer ved at denne delen utvides; hva som før var implisitt får et uttrykk, blir artikulert og forstått, slik at en stadig større del av vår moralske identitet blir eksplisitt. Vår moralske kompetanse øker også som en konsekvens av dette, men dette må korrigeres med et sentralt poeng; det er noe helt grunnleggende ved oss som fullt utviklede moralske personer som forutsettes av en emosjonell klangbunn, en levende empatievne som vekker vårt moralske ansvar i en dyptliggende forstand. Jeg antar at empatievnen aldri kan erstattes fullt og helt av moralsk persepsjon, og den implisitte delen av forpliktelsesgrunnlaget vårt kan aldri uttømmes fullstendig i den eksplisitte delen. Vi forblir bare tydelige moralske og moralsk kompetente personer i kraft av en levende empatievne; en evne som generer følelsesmessige reaksjoner på nye situasjoner, som igjen kan virke veiledende for iverksetting av moralsk handling.

Slik må en moralsk identitet, med et komplett forpliktelsesgrunnlag, forstås som alltid ufullendt. Gjennom enhver ny situasjon (med moralske aspekter) settes vårt hittil artikulerede eksplisitte forpliktelsesgrunnlag på prøve av en (eventuell) empatisk respons på situasjonen. Langt på vei lener vår moralske identitet seg på en moralsk persepsjon fundert på et eksplisitt forpliktelsesgrunnlag, men uten en aktiv empatievne, som vekker tydelige affektive moralske

intuisjoner i oss i en del situasjoner, risikerer vi at vår moralske handlingsevne stivner i et rigid mønster som gjør at vi ikke fremstår som moralsk kompetente personer.

3.4.2. Den moralsk persepsjonens begrensninger

Også den moralske persepsjonen har noen begrensninger jeg kort skal nevne. Et første problem er, i forlengelsen av forrige avsnitt, hvordan vi unngår at moralen perverterer fullstendig innenfor en moralsk kontekst. Hvis ingen innenfor konteksten makter å stille opp korrigerende moralske alternativer, eller ikke tillates å gjøre det, kan hva som før var moralsk fornuftig i en parametrisk⁸⁷ universalistisk forstand forvitte til en pervertert entydig, monopolistisk moral.

Jeg mener Blum synes å overse, eller lar være å ta opp, hvilken ontologisk sammenheng moralsk persepsjon nødvendigvis inngår i. Moralsk persepsjon alene kan i en viss forstand føre til moralsk handling, men i lys av Elliot-eksemplet kan vi spørre oss om moralsk persepsjon kan ha noen varig og substansiell betydning alene. Moralsk persepsjon som meningsbærende begrep må forstås i en større sammenheng; som *en* del av moralsk kompetanse, *sammen med* empatievnene og det eksplisitte forpliktelsesgrunnlaget.

Blum er inne på dette problemet i et praktisk eksempel.⁸⁸ Først kontrasteres Joan med John, som mangler moralsk persepsjon, men som handler (i eksemplet: avgir sitteplass på T-banen til en mer trengende person) om han blir gjort oppmerksom på sin mangel, i motsetning til Joan som gjør dette umiddelbart. Deretter kontrasteres John med Ted som persiperer⁸⁹ andres ubehag, men som forblir totalt uberørt av det. Jeg vil si at den moralske persepsjonen Joan og (etter hvert) John er i besittelse av, ikke stikker spesielt dypt; det er ikke mer enn vi kan forvente av alminnelig moralsk anstendige mennesker i normale situasjoner. For å foregripe en distinksjon mellom alminnelig moralsk anstendighet og moralsk kompetanse jeg skal komme tilbake til; dette eksemplet handler ikke om moralsk kompetanse, og heller ikke det å avdekke og gjøre godt igjen alminnelige persepsjonsfeil av den typen John begår handler om moralsk kompetanse. Men moralsk anstendighet er en minimumsbetingelse, eller et utgangspotensial, for moralsk kompetanse, som Ted synes å mangle.

⁸⁷ Begrepet 'parametrisk universalisme' er hentet fra Scanlon (1998), og betyr der at selv om du anvender et gitt sett av moralsk universelle prinsipper for å *bedømme* situasjon, lar du kontekstuelle forhold påvirke hvilket *handlingsvalg* du velger (s.329).

⁸⁸ Blum (1994) s.31-34, inkludert ytterligere presiseringer i tilhørende fotnoter.

Det kan synes som om Blum tar litt lett på et viktig poeng som må sees i lys av Taylors forståelse av moralsk forankring; det er en overhengende fare for at moralsk persepsjon rett og slett ikke stikker dypt nok i oss til å bevirke moralsk handling. Vi kan registrere med vår fornuft at et annet menneske kunne trenge hjelp, men vi er ikke dermed personlig følelsesmessig berørt nok til å hjelpe. Slik forstått kan hele grunnlaget for de siste fem trinnene være borte før vi i det hele tatt har tatt fatt på dem. Reell moralsk kompetanse er ikke så utbredt som vi liker å tro.

3.4.3. Når den moralske persepsjonen perverteres - Adolf Eichmann

Adolf Eichmann var Hitlers viktigste dødsbyråkrat, og administrativt ansvarlig for at millioner av jøder effektivt ble sendt i døden. Gjennom sin posisjon som sjef for avdeling IV-B-4 i RSHA innenfor SS-systemet, arbeidet Eichmann fra 1939 med forskjellige løsninger på jødespørsmålet, som fra 1942 utelukkende dreier seg om Endlösung; folkemord og en total utryddelse av alle europeiske jøder.⁹⁰ Før krigen var Eichmann en ordinær selger, som gjorde noen halvhjertede forsøk på å starte en egen virksomhet. I 1932 ble han medlem av nazipartiet og etter hvert SS, og mye tyder på at det viktigste han fant her var tilhørighet, trygghet og framtidsutsikter. Eichmann var ingen glødende anti-semitt i utgangspunktet – etter eget utsagn tvert i mot – og heller ikke noen glødende nasjonalsosialist.⁹¹ Han var mannen i gata, opptatt av å skaffe seg et utkomme å leve av, gjerne med karrieremuligheter, noe som i datidens Tyskland ikke på langt nær var noen selvfølge. Eichmann var etter alt å dømme en alminnelig familiemann, som gjorde en akseptabel karriere i nazibyråkratiet med sine brukbare talenter i organisering og forhandling.⁹²

Nettopp Eichmanns høyst ordinære fremtoning gjør ham til et svært interessant moralsk objekt og subjekt for videre tolkning, og gjennom Hannah Arendt har han utviklet seg til å bli et mye brukt moralfilosofisk eksempel. I sitt møte med Eichmann så Arendt en ganske middelmådig og ”banal” mann, som ikke på noen måte var så ekstraordinært ond som en gjerne skulle anta et menneske i hans posisjon var. For det moderne, ”siviliserte” samfunn, fremstod Eichmann som et potensielt dobbelt skremmebilde på hva slags individer det samme

⁸⁹ Persipere er det samme som moralsk persepsjon.

⁹⁰ Det finnes en enorm litteratur om Eichmann. I denne fremstillingen er hovedsakelig følgende verker brukt; Hannah Arendt ”Eichmann i Jerusalem” (2001), Laustsen og Rendtorff (red.) ”Ondskabens banalitet” (2002)

⁹¹ Det er kontroverser omkring når Eichmann ble og hvor sterkt han var anti-semitt. Jeg finner det uansett plausibelt at hans anti-semittisme ikke var noen primær drivkraft.

samfunnet er i stand til å produsere. For det første fordi et tilsynelatende stabilt og demokratisk samfunn kan forvitte slik Tyskland gjorde gjennom 1930-årene, både på makro- og mikronivå. Det er for eksempel liten grunn til å anta at Eichmann ville blitt nazist under normale omstendigheter i dagens Tyskland. Hans moral var, slik jeg skal argumentere for, *først og fremst et produkt av en pervertert kommunitaristisk moral, og Eichmann var, som det store flertall i samfunnet rundt seg, uten moralsk kompetanse eller mot til annet enn å reproducere den samme moralen i sin atferd.*⁹³

For det andre fordi man antok, i tråd med opplysningstidens idealer, at "common decency" var utbredt, og utgjorde en tilstrekkelig sterk forsikring, forankret i individene og i gryende menneskerettigheter, mot at nevnte forvitring kunne komme så langt. Det var, og er vel fortsatt i stor grad, en utbredt oppfatning om at Eichmann-type mennesker er i et ekstremt mindretall i en befolkning. Men når alt kom til alt forholdt det seg motsatt; det var de med sterk "common decency" som var i et ekstremt mindretall.⁹⁴ Vi står dermed tilbake, etter Holocaust, i moderne samfunn med et vedvarende problem, illustrert blant annet gjennom de såkalte Milgram-forsøkene; hvordan vet vi hvem som, gitt en ekstra ordinær situasjon, fremviser en Eichmann-type, og hvem som er en "rescuer"? I en radikal forstand er det neppe mulig å vite dette ut fra et utgangspunkt innenfor en normaltilstand: Det er alltid en fare for at en slik moralsk anstendighet viser seg å være, når den skulle ha kommet til anvendelse i en moralsk krevende situasjon, kun en retorisk "lip-service" samfunnsmedlemmer pliktskyldigst "pays" ovenfor en klassisk moralforståelse.⁹⁵

Når Milgram-forsøkene er nevnt (se også kap.5.3.), er det i forlengelsen av dette rimelig å peke på en del sosiale mekanismer som på en selvforsterkende måte presset Eichmann dypere inn i den (offentlige) rollen han hadde. På stadiet hvor den moralske tvilen kunne beveget til

⁹² Eichmann selv var skuffet over at han aldri drev det lenger enn til å bli Obersturmbannführer; målet hans var å bli Generalguvernør slik Hans Frank var det i Polen.

⁹³ Det er selvsagt en forskjell på å være nazimedlem og aktiv overgriper ('perpetrators') på den ene side og passiv tilskuer ('bystanders') på den andre, i hvert fall hva det praktiske omfanget av overgrep angår, men jeg antar likevel at det heller er snakk om gradsforskjell langs samme skala enn to gjensidig utelukkende kategorier.

⁹⁴ Med "Eichmann-type" (eller "perpetrators") mener jeg ikke at vi "alle" kunne bli som Eichmann, men at en slik mennesketype utgjør et tilstedeværende potensial gitt gjennom våre moderne samfunnsstrukturer, og som et mindretall vil kunne transformeres til under visse betingelser. De fleste ville med stor sannsynlighet bli passive "bystanders", en rolle vi er vant med ettersom rekke av moralske hendelser glir forbi oss også i normaltilstander, uten at vi foretar oss noe som helst. Potensialet for å bli hjelpere synes altså forholdsvis lite, i strid med hva vi gjerne ønsker å tro; en utbredt alminnelig moralsk anstendighet borger for tilsvarende hjelper utbredelse. Se også drøftingen om whistleblowing i kapittel 5.2.

⁹⁵ Se note 111. En ytterligere distinksjon som gir god forklaringskraft i tilfellet Eichmann, er et mer eller mindre bevisst skille mellom offentlig og privat sfære, som gjorde det mulig for ham å redusere den offentlige sfære til et (moralisk) spørsmål om å adlyde og utføre ordre.

handling, har en ofte allerede tatt for mange steg ut i den (u)moralske hengemyra slik at konsekvensene for å trekke seg ut (evt. blåse i fløyta) kjennes for store, slik Milgram har vist at sekvensiell handling virker bindende for individer.⁹⁶ Det var krav om lydighet, lojalitet og iverksetting uten spørsmål, men med tilhørende lovnader om karriere, trygghet og anerkjennelse dersom en innordnet seg.⁹⁷ Eichmann inngikk i et helt rendyrket, totalitært, byråkrati hvor det fra systemets side ikke var nødvendig, ei heller ønskelig med noe rom for selvstendig stillingstagen til hovedintensjonene med og målene for virksomheten.

Hannah Arendt så først og fremst Eichmanns ondskap som et resultat av en total mangel på tankeløshet og refleksjonsevne. Jeg er enig i mye av det Arendt ser i Eichmann, men jeg mener han ikke var tankeløs. Han visste hva han var med på – å administrere deportasjonene av jøder som skulle drepes – til tross for tildekkende språkbruk og byråkratisk mentalitet. Det er mer dekkende å hevde, slik Carsten Bagge Laustsen gjør, at han (mer eller mindre bevisst) *valgte* å ikke tenke, å ikke reflektere for inngående, for på den måten å holde det verste ubehaget ”unna”.⁹⁸ Men han lyktes aldri helt med dette, for Eichmann hadde følelsesmessig ubehag som måtte undertrykkes, noe som gav ham mareritt resten av livet, og kostet ham nattesøvnen.⁹⁹

Dette tyder i det minste på at han ikke var følelsesmessig nøytral til det han var medskyldig i. Og i forlengelsen av undertrykkelsen projiserte han ansvaret for det han gjorde over på sine overordnede, slik at han ”formelt” sett, slik han altså *valgte* å se det, bare handlet på ordre. Eichmann suspenderte empatieevnen fra aktiv innflytelse i sin moralske refleksjon, slik at det ble radikalt snevret inn, for til slutt bare å ha ”plass” til en eksternt sanksjonert moralforståelse. Han måtte derfor rekonstituere sitt forpliktelsesgrunnlag; dette ble nå utelukkende et eksplisitt forpliktelsesgrunnlag, forankret i en gitt ekstern moralsk målestokk. Slik utgjorde fornuften og den tilsvarende moralske persepsjonen hans, gitt fra (det perverterte) eksplisitte forpliktelsesgrunnlaget, en ”motvekt” til hans empatiske reaksjoner og det følelsesmessige ubehaget som fulgte av hans undertrykkelse av disse reaksjonene. Han unnslo seg dermed sin personlige moralske kompetanse og *helheten* i sin moralske identitet,

⁹⁶ Hva Bauman (1989) har kalt ”the sucking power of the system” (s.157).

⁹⁷ Det bør presiseres at Eichmann jobbet i et byråkrati innenfor et totalitært samfunn, hvor førerens ord var lov, altså hvor skillet mellom legalitet og moralitet var opphevet i og med foreningen i førerens vilje. Det var derfor i praksis ikke rom for innvendinger mot hovedintensjoner i ordrene.

⁹⁸ ”Ondskabens banalitet” (2002) s.149.

⁹⁹ Dette stammer fra Eichmanns memoarer nedtegnet i Israelsk fangenskap (1960-61), sitert bl.a. i ”Ondskabens banalitet” (2002) s.232. Sannhetsgehalten i dette er derfor ikke udiskutabel.

fordi det var den eneste måten han kunne holde fast ved "den riktige" moralske identiteten, det vil si den som var skapt i det nye grunnlagets bilde.

Et annet eksempel som illustrerer denne undertrykkelsen, dette på mange måter iboende moralske paradokset, er Himmlers tilstedeværelse under en masseskyting i Minsk oktober 1941. Himmler henvender seg til en "arisk" utseende jødisk gutt, med spørsmål om han virkelig er jøde. Han bekrefter dette, og Himmler svarer at da er det ingenting han kan gjøre. Han er synlig nervøs og uvel under skytingen, og for hver salve ser han ned i bakken. Etter skytingen snakker Himmler med en annen tilstedeværende, Obergruppenführer Bach-Zelewski, som henvendt til Himmler sier; "*Reichsführer*, se på øynene til mennene i denne kommandoen [denne Einsatzgruppen, som forestod masseskyting ved østfronten], og hvor dypt rystet de er! Disse mennene er ferdige for resten av livet. Hva slags etterkommere er det vi trener opp her? Enten nevrotikere eller villmenn!?"¹⁰⁰

Himmler er tydelig rystet over dette, og bestemmer seg for å holde en tale til mennene. Han viser til at han ikke liker dette blodige håndverk ("Handwerk"), og at (gode) tyskere ikke gjør slikt med glede. *Men samvittigheten måtte ikke blandes inn, for de var soldater og skulle utføre ordre uten spørsmål.* Himmler viste til at han selv handlet i dyp overbevisning om nødvendigheten av dette, og var ansvarlig og forpliktet kun ovenfor Gud og Hitler for dette.¹⁰¹

Det synes klart at selv Himmler hadde følelser som måtte undertrykkes for å leve opp til den moralen han anså for å være den riktige. Han fikk fysiske reaksjoner på de moralske intuisjonene som oppstod i ham, noe som tyder på at han i det minste i noen grad hadde empatieevne. Ulikt de fleste av oss, var Eichmann og Himmler villige til å betale prisen for å etterleve en ekstern moral som var i utakt med deres empatiske reaksjoner.¹⁰² For de fleste av oss vil det være et poeng å forsøke å skape et indre samsvar mellom våre følelser og et ytre moralsk selvbilde vi kan leve med følelsemessig, slik jeg har argumentert for tidligere. For Eichmann og Himmler var det motsatt, et poeng Himmler på sin absurde måte fanger i ovennevnte tale, når han snakker om at mennene ikke måtte blande samvittigheten inn, eller hva jeg her har kalt empatiske evner, i hva som var plikten og de høyere formåls domene.

¹⁰⁰ Hilberg (1961) s.218-219 (min oversettelse).

¹⁰¹ Samme sted (min kursivering).

¹⁰² Følelsemessig undertrykking var utbredt på ulike nivåer som hadde befatning med gjennomføringen av Endlösung, og skapte enorme sosiale, psykiske og følelsemessige problemer hos menneskene. Alkohol og sovemedisiner var systematisk utbredt. Se for eksempel Glover (2001) s.345, Browning (1992) s.25 og Hilberg (1961) s.218

Intuisjonene eller det følelsesmessige ubehaget var ”ikke riktige”, i hvert fall ikke moralsk riktige, de var til hinder for å nå andre og høyere ”moraliske” mål, og måtte således undertrykkes.¹⁰³

Slik kan den moralske kompetansen feile ved at den moralske persepsjonen fremstår i en pervertert versjon. Eichmann og Himmler lot ikke følelsene eller sine umiddelbare empatiske evner korrigere sitt eksplisitte moralske forpliktelsesgrunnlag. Som i eksemplet med Gage og Elliot, viser dette at følelsene må spille en konstitutiv rolle i vårt forpliktelsesgrunnlag; Eichmann og Himmler hadde et implisitt forpliktelsesgrunnlag, konstituert i dem fra en anstendig samfunnskontekst, som ikke fikk vinne frem med sine korrigerende reaksjoner. På en måte fortalte drømmeriene Eichmann hva som var det moralsk rette å gjøre, og var et uttrykk for den voldsomme følelsesmessige undertrykkelsen han anså at han var nødt til å gjøre i den ”rette moralens” navn. For følelsene hans var konstituert fra en anstendig moralsk kontekst, en (om enn begrenset) emosjonell klangbunn som stod i et stadig sterkere indre motsetningsforhold til det eksplisitte forpliktelsesgrunnlaget han levde sitt liv etter.

Eichmanns forvrengte Kant-forståelse¹⁰⁴ er et symptom på at moralsk ansvar knyttet opp mot moralske autoriteter, som på en autoritær måte avgrenser individenes moralske univers (hvor jødene falt utenfor nazistenes moralske univers), er en dårlig garantist mot såkalt moralsk ”riktige” handlinger innenfor en pervertert kommunitarisme. Den klassiske moralforståelsen, hvor individene forankrer sin moralske målestokk i en ekstern moralforståelse (her: autoriteter), perverterte langsomt i Tyskland gjennom 30-årene. Nazistenes hardhet og avvisning av samvittigheten som moralsk rettesnor, illustrert gjennom Himmlers tale, bærer med seg en fundamental pervertering av moral og av hva som utgjør helheten i et menneskes moralske identitet; nemlig et samspill mellom fornuft og følelser.

¹⁰³ Det følger ikke fra dette at følelsene (empatievnen) alltid har rett i en absolutt forstand. Poenget er at de, i tråd med den dialektiske todeling av moralen jeg har foreslått, må ”slippes til” som korrigerende i en essensiell forstand, en korreksjon moralsk kompetente personer lytter til i sitt indre, grunnlagt i erkjennelsen om moralens ikke-entydighet. Carsten Bagge Laustsen redegjør for et tilsvarende poeng i artikkelen ”Bøddel og offer – en diskusjon av Adolf Eichmanns væren i verden”; fravær av aktiv refleksjon og tenkning satte Eichmanns moralske evner ut av spill, men ”det grundlæggende er at man har disse evner”, det var altså *noe* der som måtte settes ut av spill. (Laustsen m.fl. (2002)). Jo mer en ønsker å undertrykke en slik evne, jo sterkere blir denne evnens tilstedeværelse og tilstedeværende reaksjoner (paradoksalt nok) bekreftet.

¹⁰⁴ Se for eksempel ”Ondskapens banalitet” (2002) og C.B.Laustsens essay ”Eichmanns Kant – Et studie i pligtmoral (s.155-195).

3.5. Moralens kilde – en kort oppsummering

I kapittel 2.2.2 og 2.2.3 pekte jeg på at vår moralske ontologi har sitt utspring i følelsene, noe jeg belyste ytterligere i kapittel 3.3.3. om hvordan Gage og Elliot mistet sin moralske sans, sin følsomhet for verden, etter henholdsvis ulykke og operativt inngrep i hjernen. I tråd med Taylor hevdet jeg at for at moderne individer skal kjenne seg virkelig forpliktet til noe, må deres rammeverk (forpliktelsesgrunnlag) være forankret i en overensstemmelse med sin egen moralske kilde; følelsene. Men selv om jeg har argumentert for at følelsene er sete for moralen, kan ikke en slik individforankret kilde stå ukorrigert i forhold til den konteksten den inngår i: Moralsk kompetente individer, med en tydelig moralsk identitet, forblir åpne vis a vis korreksjon fra en interpersonlig og kontekstuell forstått moral, som gir en (moralisk) fornuft følelsene korrigeres av, og hvis handlingsevne er moralsk persepsjon.

I et slikt bilde er det krevende å tolke Eichmann. Vi kunne si at han ”overkorrigeres” av den moralske konteksten han inngår i, slik at hans moralske ”identitet” etter hvert blir, eller hele tiden forsøkes gjort, sammenfallende med den eksterne moralens forventninger. Men det ligger noe i kontekstens normativitet som må utdypes. En person som gjør sin moral sammenfallende med en ”sunn” og universelt anlagt klassisk moralforståelse stiller moralsk sterkere enn Eichmann. Men en slik moralforankring er verken en entydig størrelse eller langt mindre en entydig ”god” størrelse i en ikke-ideell verden, slik at forutsetningen om en selvstendig moralsk identitet står fast også i et slikt tilfelle. En todeling mellom en indre følt forpliktelse og en ytre forventning fra konteksten er i en grunnleggende forstand alltid tilstede uavhengig av kontekstens moralske karakter. Elliot er muligens et unntak i så tilfelle fordi grunnen til at han overhodet nå lever et moralsk liv synes å være at han korrigeres (utelukkende) fra en moral konstituert fra (en ”sunn”) kontekst. Eichmann hadde sannsynligvis forblitt en normal samfunnsborger gitt en normal kontekst.

Tilfellet Eichmann viser imidlertid at følelsenes moralske signifikans, som moralsk kilde, kan undertrykkes bortimot fullstendig, men sjelden kostnadsfritt, hos noen individer gitt ekstreme omstendigheter.¹⁰⁵ Det kan derfor være på sin plass å supplere forståelsen av følelsene som moralens kilde med to viktige momenter. For det første utgjør ikke følelsene noen *fruktbar* moralsk kilde uten en aktiv, ikke-pervertert fornuft som nødvendig dialektisk partner. Følelser uten fornuft blir til grenseløs narsissisme og et liv i vedvarende uforpliktethet. For det andre

¹⁰⁵ Ekstreme omstendigheter kan forstås vidt. Her har jeg brukt Eichmann og konteksten han inngikk i som eksempel, og ikke nevnt for eksempel psykiske lidelser som kan forårsake lignende tendenser.

er følelsene verken en garantist for ”god” eller ”ond” moral. De er begge deler, ganske enkelt fordi det egentlig er filosofisk feilslått å anvende en normativ målestokk på et slikt ontologisk nivå. Så selv om følelsene er kilden til moral, kan de aldri alene konstituere eller utgjøre et helhetlig forpliktelsesgrunnlag. Moralsk kompetanse er i en grunnleggende forstand en balanse mellom fornuft og følelser.

Kapittel 4. Moral i endring

Jeg har i det foregående redegjort for hva moralske identitet er og hvordan vårt moralske forpliktelsesgrunnlag står i forhold til denne. Utgangspunktet er at vi er moralske fordi vi er relasjonelle vesener; vi får en moralsk identitet som et resultat av vår moralske interaksjon med omverdenen, hvor vårt forpliktelsesgrunnlag er det ontologiske dannelsesproduktet av en slik prosess. Jeg antar at en person som har erkjent den moralske ikke-entydigheten, det vil si som lever i en slags balanse – i et gjensidig korrigerende forhold – mellom sitt implisitte og eksplisitte forpliktelsesgrunnlag, mellom sine følelser og sin fornuft, er potensielt mer moralsk kompetent enn én person som ikke lar seg korrigere på denne måten, verken gjennom en indre dialog eller gjennom dialog med andre mennesker.

En del av utgangshypotesen for denne oppgaven dreier seg om at moral, både som begrep, forståelses- og beskrivelsesmåte, som fenomen og handlingsmotivasjon, har gjennomgått noen signifikante endringer de siste tiår, altså innenfor hva jeg har kalt en moderne kontekst. En viktig endring synes å være en økende individualisering av moralen og av hva som ansees for å være moralens domene. Min forståelse av moralen i en moderne kontekst, og dens ontologiske forankring og dannelses, står i et gjensidig forsterkende forhold til denne individualiseringen. Den generelt økende individualiseringen danner grunnlaget for fremveksten av moralsk selvsikre individer, styrt av hva de dypest sett føler seg forpliktet ovenfor eller til.¹⁰⁶ Moralsk selvsikre individer på sin side synes å fremme en kultur av myk relativisme, hvor moral er blitt et privat anliggende, og ikke har ekstensjonell legitimitet utover en selv eller eventuelt også ens nærmeste eller gruppen en identifiserer seg som del av.

4.1. Utydeliggjøring, ikke-entydighet og endring

Slik utydeliggjøres moralen i en moderne kontekst. Nå er det ikke noe eksplisitt moderne ved at moralen endres eller fremstår som utydelig og ikke-entydig. Det jeg antar er ”nytt” i en moderne sammenheng er at det nå er *en vedvarende ikke-entydighet som er normen* i storsamfunn hva angår anerkjennelse av og oppslutning om moralske standarder, og videre at en slik manglende entydighet er den eneste entydighet som (indirekte) aksepteres som, eller indirekte ligger til grunn for, en slik standard, som et nødvendig behov i fremveksten av

¹⁰⁶ Ofte gis begreper som ’individualisering’ og ’autonomi’ en (normativt) ladet betydning i moralsk språkbruk, slik at førstnevnte ofte er noe negativt og sistnevnte noe positivt. Jeg vil understreke at begrepene i denne sammenheng ikke er ”ladet” med slik betydning(er) fra min side.

moderne multikulturelle og –religiøse storsamfunn. Vi kunne kanskje si at der moralen, løselig forstått, tidligere utgjorde samfunnets felles referanseramme, utgjør den ikke lenger noen slik referanseramme.

Jeg skal forsøke å analysere noen årsaker til dette i det følgende. Det er viktig å understreke at i bunnen for en slik analyse ligger den sentrale grunntanke at de moderne moralske fenomenenes ikke-entydighet og utydelighet både har positive og negative konsekvenser. I en moralsk pluralistisk kontekst er det for eksempel vanskelig å få gjennomslag for moralsk undertrykkende synspunkter. Samtidig virker tydelige moralske synspunkter, fremsatt i store samfunn, og som uunngåelige vil være kontroversielle og allerede tilstedeværende, mobiliserende på svake grupper, slik at disse synliggjøres og lettere kan frigjøre seg fra undertrykkende moralske autoriteter.

Den følgende drøfting er ikke nødvendigvis uttømmende, men er ment å fange opp noen viktige problemer som oppstår i forhold til moralske praksiser. De foreslåtte kategoriene for moralske ”hindringer” er ikke nødvendigvis entydig avgrenset i forhold til hverandre, men er etablert hver for seg fordi de etter min oppfatning har plausibel forklaringskraft. De må i hovedsak forstås som fenomener innenfor, eller som konsekvenser av, en manglende moralsk entydighet og manglende gyldige fellesstandarder. Moralsk argumentasjon (moralisme) eller henvisning til moralske prinsipper, begrunnelser eller grunnlag gir i minkende grad noen ”ekstra” kraft i diskusjoner og debatter.

4.2. Hvordan forstå moderne moral?

I forlengelsen av det ovennevnte mener jeg ”problemet” med moderne moral i kontrast til klassisk moral er at den er notorisk ikke-entydig og utydelig. Dette skjer blant annet fordi historien har lært oss at absoluttering av omfattende, tydelige og detaljerte moralske standarder med en i det minste tilsynelatende nødvendighet fører til at mange undertrykkes (for eksempel under inkvisisjonen, under nazismen og kommunismen, og senest under Talibans styre i Afghanistan).

Klassisk moral i streng forstand har sett det som sin viktigste oppgave, litt spissformulert sagt, å stille opp noen aksiomatiske kriterier for hva som er moralsk rett universelt forstått. Dette har som tidligere nevnt fordeler og ulemper. Moderne moral generelt forstått kan i en i det

minste implisitt forstand sies å være en lærdom av dette, ved at moralen i økende grad først og fremst er blitt et personlig anliggende. Før så man i større grad hen til hva ytre moralske autoriteter mente, for deretter å korrigere egen atferd i lys av dette, mens nå ser en hen til sitt individuelle forpliktelsesgrunnlag, for deretter å kjenne om det *føles* riktig å korrigere egen atferd.

Tanken om det individuelt sett gode liv har vunnet frem på bekostning av tanken om hva som er det moralsk rette liv i henhold til eksterne autoriteters syn. Det er ikke dermed sagt at det nødvendigvis har oppstått en ny form for individuell absolutisme, all den tid vi alltid er moralske fordi vi alltid inngår i relasjoner, og således korrigeres og korrigerer oss selv i forhold til den moralske konteksten vi inngår i, nettopp for å *kunne* og *ønske* å inngå i den. Men resonnementet ser ut til å bite seg i halen; Eichmann korrigerer seg selv innenfor en (pervertet) moralsk kontekst.

Jeg mener svaret igjen må søkes i en todeling hvis utkomme er en balanse mellom (parametrisk) universelle standarder på den ene side og en individuelt konstituert moral på den andre, slik jeg har argumentert for dialektisk todeling og dertil vedvarende moralsk tvil som bærende prinsipp i moralen tidligere. Vi må for eksempel anta at individer som konstitueres moralsk i et moderne samfunn, har som del av sitt forpliktelsesgrunnlag en anerkjennelse av essensen i menneskerettighetene. Det må være en blanding av, og dermed en gjensidig korreksjon fra, en slik todeling mellom to størrelser, som forenklet og generelt sagt kan kalles fornuft og følelser.

4.2.1. Avmoralisering

Vi kan tenke oss at det innenfor et moderne samfunn finnes ulike forståelsesmåter som ”konkurrerer” om å vinne frem med sine rasjonaliteter, beskrivelsesmåter og målestokker innenfor samme (offentlige) ”rom”. Moralens rasjonalitet er en slik forståelsesmåte som blir stadig mindre, i hvert fall i offentlig sammenheng.

I en slik forståelse – av samfunnet som offentlig ”rom” – oppstår et sentralt trekk ved moderne moral; en tendens til avmoralisering. En slik tendens må forstås i sammenheng med fenomenet moralisme, som jeg skal komme tilbake til nedenfor. Med avmoralisering *forstår jeg aspekter ved eller temaer innenfor det mellommenneskelige og det samfunnsmessige som*

ikke (lenger) er eller regnes for å være relevante for moralsk rasjonalitet, bedømmelse eller for beskrivelser i moralsk terminologi. Avmoralisering av hva som tidligere var moralens domene skjer fordi grunnlaget for eller kildene til felles omfattende moralske standarder er tørket inn, slik at andre typer argumentasjon vinner frem. Der moralisering dreier seg om (vanligvis fåfengt) å forsøke å bruke slike kilder som grunnlag for moralske argumenter, har avmoraliseringen gått ett skritt lenger; det oppfattes ikke lenger som meningsfylt overhode å bruke moralske argumenter innenfor et felt.

Slik jeg ser det er det i moderne samfunn en tendens til at andre beskrivelses- og forståelsesmåter, rasjonaliteter og målestokker, tar over der moral og moralske beskrivelser mister sin gyldighet. Eksempler på slike forståelsesmåter og rasjonaliteter er de økonomiske, juridiske og politiske forståelsesmåter.¹⁰⁷ (Moralisme kan forstås som et (stort sett mislykket) forsøk på å anvende og hevde et moralsk begrepsapparat innenfor et stadig minkende offentlig moralsk domene). Disse beskrivelsene og rasjonalitetene tar over (samfunns)områder hvor moralske beskrivelser tidligere hadde substansiell betydning, og må her forstås som varianter av det samme, det vil si avmoralisering.

Generelt kan vi si at disse begrepsapparatene er fokusert på hvilken *nytte* for eksempel institusjoner, forordninger og handlinger har eller utgjør *som midler for andre formål*, altså den rent instrumentelle nytten. Moralske beskrivelser ivaretar også, i motsetning til de ovennevnte beskrivelsesmåter, en tanke om *formål i seg selv*; en bevegelse mot noe, samtidig som bevegelsen, eller det å bevege seg, også er et formål i seg selv. Med moralens tilbaketog er det altså en økende fare for at en slik ”formålsmåte” å utføre, betrakte og oppleve handlinger på forsvinner, fordi den paradigmatisk målestokken for handlingens verdi er den nytten den utgjør for andre formål. På denne måten skjer det en pragmatisk reduksjon av moralens domene: Moralske spørsmål reduseres til noe annet eller omslutes og ombeskrives av andre forståelsesmåter.

Ved at andre begreper brukes isteden, utydeliggjøres det moralske rom, og det oppstår en usikkerhet omkring individer, fenomener og handlinger og hva som er deres egentlige (moralske) signifikans. Et problem i forlengelsen av dette er at fraværet av felles moralske

¹⁰⁷ Jeg foreslår disse tre rasjonalitetene fordi jeg mener de er sentrale og kan gis god forklaringskraft i den følgende drøfting, ikke fordi de nødvendigvis er uttømmende. For eksempel foreslår Fevre (2000) fire ulike måter vi danner oss mening i verden på (”sensemaking”); vitenskapliggjøring, ”common sense”, religion og følelser (sentiment) (s.141), som kan forstås som ”rasjonaliteter” vi anvender for å forstå verden.

referansepunkter og målestokker, gjør det vanskelig å vite hva (moralske) utsagn i vid betydning springer ut fra, eller er forpliktet på. Et kontrollspørsmål etter et utsagns normativitet, vil enten kunne forkastes som spørsmål, eller kunne bli stående ubesvart under henvisning til at normativitet ikke finnes andre steder enn i hver enkelt moralske hendelse, og således aldri kan generaliseres. Eller vi forkaster svaret som gis fordi vi ikke finner grunn til å anerkjenne begrunnelsen (hva jeg skal komme tilbake til som moralisme) ut fra hva vi selv anser oss moralsk forpliktet ovenfor.

4.2.1.1. Økonomisk rasjonalitet

Vetlesen og Henriksen (2003) argumenterer for at den økonomiske rasjonaliteten fortrenger den moralske rasjonaliteten. De tar til orde for at den økonomiske rasjonaliteten har antatt en moralsk karakter, og nærmest blitt en *egen* moral.¹⁰⁸ Dette er en konsekvens av den moralske utydeligheten; ingen steder finnes det lenger (legitime) moralske autoriteter som har kraft til å stå imot markedets logikk. Økonomisk rasjonalitet overtar den normative kraft moralen hadde tidligere; den er blitt en allmengyldig målestokk som stadig nye områder kan måles med, og nesten alle berøres av dens forventninger og dens økonomiske nyttetenkning. Den er blitt det gitte paradigmatisk utgangspunkt eller den ramme verdispørsmål stilles innenfor. Som rådende paradigme trenger dens gyldighet ingen begrunnelse, det er de betraktningmåtene som står i opposisjon til denne som må bære bevisbyrden, en bevisbyrde som for moralens vedkommende altså ikke lenger har noen enegyldig substans som kan begrunne den.

Vetlesen og Henriksen (2003) bruker den etter hvert utbredte markedstenkningen innenfor helsevesenet som eksempel på at økonomiens språk og rasjonalitet tar over moralens. De skriver:

Pasientene omdøpes til kunder, sykehusene omgjøres til forretningsmessige foretak, drevet etter samme økonomiske tankegang som produksjonen av en hvilken som helst vare; slik avløses omsorgsverdiene av produktivitetens upersonlige og amoralske logikk, omsorgens moralsk-menneskelige språk av bedriftsøkonomiens kjølige kalkyler. [...] [S]ærlig eldre og uføre pasienter får stadig dårligere skjulte signaler om at de er trengende som bare koster, og som derfor er uønskede kunder...[.]¹⁰⁹

¹⁰⁸ Vetlesen og Henriksen (2003) s.39-46.

¹⁰⁹ Vetlesen og Henriksen (2003) s.88.

Det er grunn til å tro at de som innførte økonomiens begrepsapparat og rasjonalitet ikke så de utilsiktede bivirkningene Vetlesen og Henriksen beskriver her; en i praksis tiltakende fortrenkning av virksomhetens moralske kjerne og selvforståelse, nemlig som *omsorgsvirksomhet først og fremst*, og ikke som en hvilken som helst bedrift som helst skulle generert økonomiske overskudd. En økonomisk, og derved også språklig, omorganisering av sykehusene medførte en utilsiktet, men i praksis signifikant opphevelse av moralens rasjonalitet innenfor et område som tidligere hadde tydelige moralske aspekter. Sykehusene betraktes ikke lenger som formål i seg selv – hvis kjerne er ikke-økonomiske verdier; omsorg, helbredelse, lindring – men er underlagt økonomiske beskrivelsesmåter og målestokker; de "[...]skal bli til et forretningsforetak, dekke sine egne utgifter, vise overskudd. Bunnlinjen avgjør, bestemmer over hva som skal leve og hva som må dø".¹¹⁰ Samtidig ser vi med all tydelighet at den økonomiske rasjonaliteten ikke egner seg som beskrivelsesmåte for sykehusdrift. År etter år drives sykehusene med økonomisk underskudd i forhold til den statsstøtten de mottar, men stikk i strid med den økonomiske rasjonalitetens logikk blir de ikke etterlatt for å "dø". År etter år kommer politikerne med ekstra bevilgninger for å berge fortsatt sykehusdrift på et anstendig nivå (les: et så minimalistisk eksistensgrunnlag som opinionen til enhver tid tillater).¹¹¹

4.2.1.2. Politisk rasjonalitet

Slik er også det *politiske* begrepsapparatet en "konkurrent" på det samme "markedet", for å låne språket fra den allesteds nærværende økonomiske rasjonaliteten. På mange måter er det vanskelig å gjøre dette domene distinkt fra det moralske domene, samtidig som den konkurrerer med andre forståelsesmåter (økonomi, politikk og moralisering) om å vinne "rom" ved å (om)beskrive situasjoner og fenomener til sitt "språk". (Parti)politikk bygger på (forskjellige) grunnleggende prinsipper og ideer om hva som er menneskets viktigste mål, motivasjoner og potensial; et teoretisk grunnlag som gir tunge moralske føringer på de ulike partiers politikk i praksis. Det ligger en økende fare i moderne politisk praksis for at all diskusjon flyttes fra et prinsipielt nivå, fra et grunnlags- og begrunnelsesnivå, og opp til et nivå hvor det bare ytres *meninger om og standpunkter i* enkeltsaker, et nivå hvor *begrunnelsene* for meningene og standpunktene er fraværende. Og fordi moral og politikk er flettet i hverandre, risikerer moralen å bli underkastet den politiske praksisens rasjonalitet.

¹¹⁰ Vetlesen og Henriksen (2003) s.97.

Politisk rasjonalitet fortrenger moralens rasjonalitet ytterligere ved at den krever at stadig nye temaer, og at gamle temaer, tas opp og gjøres til gjenstand for *diskusjon og debatt*. Den politiske rasjonaliteten er i stor grad instrumentalistisk; mål og midler er utskiftbare i forhold til hverandre, ulikt moralens formålsrettethet. Slik utsettes det bestandige ved moralen for en kontinuerlig prøving gjennom retoriske slag utkjempet oss i mellom, ofte representert ved politikere som er ute etter å vinne velgere.¹¹²

På denne måten reduseres politikk, og dermed ofte samtidig moral, til å være utelukkende pragmatiske anskuelsesmåter, hvor velgerne inviteres til å ta stilling til løsningsforslag for enkeltsaker, ikke til begrunnelsene for eller prinsippene bak løsningsforslagene. Dette er da også den filosofiske pragmatismens poeng; ingen kan hente noen gyldighetskraft ("trumpf") fra metafysiske eller ontologiske antagelser, fordi noe slikt ikke finnes. Argumenter får kraft i den grad de som lytter til dem også antar dem som substansielle beskrivelsesmåter av virkeligheten. Slik reduseres moral til et definisjons- og praksisspørsmål som bestemmes kontekstuellt gjennom dennes pågående diskurs.

4.2.1.3. Juridisk rasjonalitet

Også jussen og det juridiske begrepsapparatet "spiser" av moralens domene, eller rettere sagt; den er i ferd med å (gjennom)regulere moralens domene. Denne "juridiske" tankegangen, eller rettsliggjøringen, innsnevrer det moralske (handlings)rom; ekstensjonen til det juridiske rom er tilsynelatende i ferd med å bli ett med ekstensjonen til det moralske rom. Alt som ikke er eksplisitt juridisk forbudt er tillatt, og alt som ikke er eksplisitt juridisk påbudt har vi heller ingen plikt til å gjøre. Det moralske rom er et normativt rom; de normative føringer i børforstand styrer bedømmelsen av og handlingen i situasjoner som ligger i rommet mellom det juridisk forbudte og det juridisk påbudte.

I en slik forståelse fratas vi, og fratar oss selv mulighet til, å handle på bakgrunn av egen moralske kompetanse. Vi fratas mulighet fordi det finner sted en voldsom vekst i reguleringen av mellommenneskelige forhold i lovs- og forskriftsform; stadig større deler av gamle, og stadig nye områder av samfunnet, reguleres på denne måten. Det gir på den ene side større

¹¹¹ I Aftenposten fredag 25.09.03 i artikkelen "Store kutt – og bedre tilbud" går det frem at sykehusene får mer penger i år (les: tilleggsbevilgninger fra Stortinget), men fra og med 2004 må de gå i 0 eller med overskudd.

¹¹² Dette kalles også "remoralisering"; moralsk "nøytrale" mål problematiseres ved hjelp av nye moralske målestokker. Se for eksempel Vetlesen og Henriksen (2003) s.89-97.

forutsigbarhet og en lovens rettferdighet, og styrkede rettigheter, men på den annen side fører det til en passivisering og moralsk tilbaketrekning. Vi fratar oss selv mulighet fordi vi som individer også mer eller mindre aktivt velger en slik tilbaketrekning, hvor det bakenforliggende motivet er at det er mer behagelig enn å måtte gripe inn. Jeg skal komme tilbake til dette i eksemplet fra den såkalte Sauda-ulykken.

4.2.2. Moralisme og moralisering

Hva er moralisme, eller sagt i dagligtale; hva er det å moralisere? Begrepet er vanskelig å definere substansielt, siden det ofte brukes som et retorisk virkemiddel eller som hersketeknikk ovenfor (mot)debattanter i en debatt med moralske aspekter. Hva som imidlertid synes rimelig klart er at moralisme fremtrer der det er fravær av tydelige fellesstandarder som kunne utgjort referanserammen en slik debatt kunne foregått innenfor, slik jeg har redegjort for den moderne moralens vilkår tidligere.

Jeg skal anta at å moralisere er å fremsette mer eller mindre eksplisitte moralske normer, utsagn eller påstander med tanke på at de burde gjøres gjeldende for andre (dvs. for andre enn en selv, eller andre utenfor den gruppen en fremsetter normen på vegne av), uten at andre gis tilgang til å stille spørsmål verken ved begrunnelsen eller grunnlaget for normen, eller ved dens gyldighetsområde eller hvor den henter sin "gyldighetskraft" fra.

Det er siste ledd som gir definisjonen av moralisme substans, for i en vid forstand omfattes alle utsagn i debatter oss i mellom av første ledd. Videre impliserer dette en premiss om at den som fremsetter normen heller ikke er åpen for å drøfte grunnlaget for den eller dens gyldighetskraft, eller for å evaluere sitt eget forpliktelsesgrunnlag i et slikt lys. Typiske eksempler der mottakeren ikke gis anledning til å stille spørsmål ved grunnlaget, er mer eller mindre eksplisitte henvisninger enten til religiøse skriftsteder, til en "naturgitt" ideologi, eller ganske enkelt under henvisning til hva vi kunne kalle en "common sense"-forståelse av at "sånn er det bare", en slags deterministisk tro på at umiddelbart tilgjengelige og enkle løsninger er de grunnleggende beste.¹¹³

Moralisme må først og fremst forstås som et psuedo-relasjonelt fenomen. Avsender av et moralsk budskap stiller seg i et relasjonelt forhold til mottakeren(e) budskapet er rettet mot,

¹¹³ For en utfyllende drøfting av "Common sense" tilnærmingen, se for eksempel Fevre (2000) s.41-42.

men relasjonen er ikke av samme karakter den andre veien. Denne forståelsen handler altså i avgjørende grad om mottakerens oppfattelse av budskapet. Moralisme må forstås som mottakers påberopelse av (ubetinget) toleranse, i praksis en avskrivende betegnelse av et budskap man mener avsender ikke har anledning til å gjøre gjeldende for mottaker. Moralisme slik forstått er ikke tydelig avgrenset til utelukkende å gjelde for moralens domene, nettopp fordi moral som fenomen er blitt utydelig i en moderne kontekst. Videre må moralisme forstås som et kontekstuellt, kommunikativt og semantisk bestemt fenomen; hvilke ord som brukes, sammenhengen det fremsettes i og hvem som er adressat er avgjørende for hvorvidt den blir forstått som moralisme. Moralisme forutsetter således en avsender som er tydelig på at vedkommende fremsetter en for vedkommende moralsk påstand eller tilsvarende, eller henviser til et for vedkommende moralsk grunnlag, og at dette oppfattes av eller er innforstått fra mottaker.

Tendensen til å avskrive argumenter som impliserer moralske normer som moralisme øker først og fremst fordi moralen altså individualiseres; hva som er ditt gyldige forpliktelsesgrunnlag er ikke mitt, og, litt spissformulert sagt, det er ingenting i verden som gir mer ”kraft” eller større gyldighet til ditt grunnlag, slik at de på en inkommensurabel måte er dogmatisk likeverdige. Det betyr ikke at det er umulig å overbevise andre, men det er i økende grad vanskeliggjort, som en konsekvens av hva jeg kalte den ubetingede toleransen. En slik toleranse er ubetinget fordi den er en konsekvens av en *tilbaketrekning fra*, ikke *uenighet fremkommet i* debatt. Å tolerere noe eller noen må innebære en opplevd eller reell *forskjell, motstrid eller uenighet* mellom eget standpunkt og andres, som du *aksepterer*. Vi kunne litt forenklet si at moralisme er moral eller moralske påstander som av andre avfeies som moralske eller som moralsk substansielle.

Et eksempel på moralisering er når Dagbladet den 2.august 2003 skrev om at stadig flere kvinner velger å få barn uten å ha en partner de vil tilbringe resten av livet med, som dagen etter kommenteres av Odd Anders With (KrF), statssekretær i Barne- og familie-departementet. Han spør:” - *Vi bør våge å stille spørsmål til dette - at så mange velger å leve alene. Er det en illustrasjon på at den egosentriske, uforpliktende nytelseskulturen får forkjørsrett til trengsel for verdier som fellesskap, forpliktelse, troskap og barnets beste?*”.¹¹⁴

¹¹⁴ Dagbladet på nett, søkt opp 28.08.03 på: <http://www.dagbladet.no/nyheter/2003/08/03/375039.html>

Mandag 4.august svarer Trine Skei Grande (V) at ”[o]m vi single damer skal avgi muligheten til å få barn - selv om vi ikke har funnet noen å bo sammen med - synes jeg ikke en fra KrF skal avgjøre. Det With sier er forhistorisk.”. I samme artikkel sier Karita Bekkemellem Orheim (Ap) at ”...en politiker fra regjeringen går ut med en så moraliserende pekefinger, reagerer jeg sterkt på”, og avslutningsvis slipper leder i Aleneforelderforeningen Stig Rusten til: ”At en sentral KrF-politiker forfekter at aleneforeldre er annenrangs familier, det er et kaldt gufs fra fortida og dobbeltmoral”.¹¹⁵

With tar tilsynelatende utgangspunkt i en norm om at ”det er best for barn at de blir født innenfor ekteskap”, antagelig forankret i en tolkning av Bibelen. Men det er ikke en norm som lenger lar seg generalisere i et moderne samfunn, fordi det er norm som forutsetter en bredt anlagt moralsk klangbunn innenfor samfunnet den fremsettes i. Videre er den fremsatt fra et grunnlag (bibeltolking) som ikke settes på spill på samme måte som andre begrunnelser (for eksempel politiske).¹¹⁶ Før kunne man plante moralske utsagn i et moralsk fruktbart jordsmonn (samfunnet), hvor utsagnet i det minste i noen grad fant næring til å vokse og utbre seg. I dag har jordsmonnet mistet denne fruktbarheten, slik at utsagn i beste fall spirer en kort stund, men uten å få noen varig utbredelse.

På den annen side er det fullt tillatt og uproblematisk å fremsette en moralsk påstand av denne typen, og det er fungerer også moralsk tydeliggjørende som utspill fra individer eller grupper med et tydelig moralsk grunnlag. Men den får ikke lenger noen *ekstra* generell gyldighet, kraft eller legitimitet som følge av at den er fremsatt *som et moralsk* argument. Et argument er et argument, og hva som gir det kraft må i en moderne kontekst forstås rent pragmatisk, ikke moralsk.¹¹⁷

Et aspekt ved moralisme er altså at moralske utsagn, i en moderne moralsk kontekst, ikke kan ekstrapoleres til å gjelde for andre enn den utsagnet er fremsatt av eller dennes gruppe. Moralisme her blir således argumenter som, sett fra mottakers ståsted, fremtrer i en moralsk språkdrakt eller kontekst, med et fra avsenders side implisitt ønske om å gi det moralsk

¹¹⁵ Dagbladet på nett, søkt opp 28.08.03 på: <http://www.dagbladet.no/nyheter/2003/08/04/375103.html>

¹¹⁶ Jeg antar dette gir seg av Withs ståsted innenfor et parti som eksplisitt bekjenner seg til et kristent trosgrunnlag, slik at et utspill av denne typen, med den ordbruken som er valgt, rimeligvis kan tolkes slik jeg gjør her. Å 'sette på spill' betyr å godta at andre stiller spørsmål ved og eventuelt på egne vegne forkaster denne begrunnelsen eller grunnlagets gyldighet.

¹¹⁷ Vi kan godt tenke oss kontekster hvor moralsk argumentasjon kan være det som pragmatisk sett fungerer best, noe som nettopp understreker poenget om kontekstens betydning for hvilken tyngde argumenter får.

tyngde eller legitimitet, men som ikke av den grunn får noen moralsk appell eller gyldighet ovenfor mottaker, og som kanskje *nettopp av den grunn* avfeies som en ikke først og fremst *moralsk* interessant debatt. Henvisninger til generell moralsk gyldighet eller gyldighetskraft avfeies fordi slik gyldighet ikke lenger finnes; moralsk argumentasjon vil i en moderne kontekst som regel bomme på målet,¹¹⁸ og falle innunder en omfangsrik kategori for ikke-substansiell retorikk.

Moralisme tydeliggjør den tendensen jeg har redegjort for gjennom vår moralske kompetanses bestanddeler. Moderne individer er bare tro mot sitt eget moralske forpliktelsesgrunnlag, og eksterne moralske autoriteter får bare betydning i den grad individet selv åpner for det gjennom den eksplisitte delen av forpliktelsesgrunnlaget. Gjennom fornuftsmessige overveielser kan moralske utsagn like lett opptas og integreres i denne delen, som den kan forkastes som moralisme.

Men det kan synes som om det er *følelsen* av hva vi føler oss forpliktet på eller ovenfor, som utgjør den gyldighetskilden vi bruker som moralsk målestokk for å avvise moralske argumenter som moralisme. Dette kan bare endres i den grad individet opplever en konfrontasjon med disse moralske argumentene eller autoritetenes (tidligere) betydning for vedkommende, en betydning generert fra den implisitte delen av forpliktelsesgrunnlaget. Dersom et moralsk argument "treffer" oss på en slik ikke-valgt måte, kan endring skje i den implisitte delen av vårt forpliktelsesgrunnlag. Tenk på Elliot; det var ikke mulig å vekke signifikant, dyptfølt moralsk forpliktelse i ham, all den tid han nettopp manglet evnen til å få slike følelser.

Autentisitetsidealet og troen på en personlig moralsk kompetanse utgått fra et forpliktelsesgrunnlag som handlingsgrunnlag, står i kontrast til en moralsk gyldighet utgått eller forsøkt "gitt" fra eksterne moralske autoriteter, og i en moderne kontekst er det som oftest førstnevnte som vinner frem. Til syvende og sist forholder det seg slik at det er vårt personlige moralske forpliktelsesgrunnlag som er den primære målestokk for hvilken gyldighet eksterne autoriteter eller moralske argumenter skal tilskrives. I en moderne kontekst

¹¹⁸ Verdikommisjonen kan tolkes som en slik "bom" (eller kanskje heller at målskiva er en "optisk illusjon"?). Den ble presentert med solid moralsk "ladning" gjennom moralsk språkbruk fra sentrale politikere – særlig statsminister Bondevik – en moral formulert fra og forankret i en type klassisk moralforståelse som ikke har noen bred (moralsk) gjennomslagskraft. (Se også forfatterens hovedfagsessay "Moralens grunnlag i moderne samfunn – en refleksjon over verdi og moral, og politikernes intensjon med Verdikommisjonen" (nov.2001))

er det derfor i en grunnleggende forstand sekundært hvilken betydning eksterne moralske argumenter kan få. Slik kan moralske utsagn fra andre forholdsvis lett avvises som moralisme.

4.2.3. Moralsk relativisme

Med moralismen og avmoraliseringens inntog i det offentlige rom, er det blitt svært krevende for individet å orientere seg moralsk. Det er ikke tilstrekkelig i mangfoldet av moralske situasjoner kun å stole på egen følelse eller intuisjon, fordi slike moralske følelser bare er, og nettopp derfor oppleves som, fruktbare og meningsfulle i en kontekst de står i et åpent hermeneutisk forhold til. Men når denne konteksten er svært fragmentert, mangeartet og lite entydig, blir et slikt hermeneutisk forhold over tid vanskeliggjort. Slik kan det oppstå en følelse av sterk moralsk relativisme, endog en følelse av nihilisme i ekstreme (patologiske) tilfeller:¹¹⁹ Det finnes mange moralske standarder, og ingen av dem er tilnærmedesvis universelle, eller kan for den enkelte få noen avgjørende vekt eller gyldighet med hensyn til hvilken standard som får betydning for den enkeltes hermeneutiske prosess og derved moralske identitet.

Moralsk relativisme er enkelt forstått fravær av en universell standard for moralsk bedømmelse og handling. I forlengelsen av ovennevnte avsnitt og slik jeg skal bruke begrepet her, skal jeg legge til definisjonen at relativisme innebærer *for individet et opplevd (eller reelt) fravær av en meningsfull kontekst som hermeneutisk "partner" for ens moralske identitet og forpliktelsesgrunnlag*. Et forutsatt premiss er at det allerede forefinnes et forpliktelsesgrunnlag, som er av en iboende midlertidig karakter slik jeg har argumentert for tidligere. En relativismetilstand kan oppstå som følge av moralismeproblemet og/eller av avmoralisering; i sum et fravær av en tydelig *moralsk* kontekst.

Et annet viktig aspekt ved moderne samfunn som gir næring til en (opplevd) relativistisk verdensanskuelse er, i tillegg til den vedvarende utydeligheten, den voksende moralske kompleksiteten. Det enkelte individ kan oppleve hva vi kan kalle moralsk stress, ved at det blir et for stort omfang av moralske fordringer, og/eller ved at flere av dem står i konflikt med hverandre. Hvis omfanget blir for stort kan dette føre til at den enkeltes moralske kompetanse

¹¹⁹ Nihilisme forstått som "alt er tillatt", eller som fravær av metafysiske antagelser som kunne utgjort et "objektivt" grunnlag for moral. Jeg antar, i motsetning til nihilismen, at i en minimumsforstand vil det alltid være et moralgrunnlag (forpliktelsesgrunnlag) i oss, men videre at enkelte kan ha en sterk *følelse* av at et slikt

ikke klarer å håndtere mengden av moralske fordringer som skal prosesseres, med påfølgende handlingslammelse som resultat. Likeså om en eller flere fordringer står i konflikt med hverandre, kan en bli ute av stand til å treffe et valg og handle ut fra det.

Moderne informasjonssamfunn byr på en eksplosivt økende (moralisk) kompleksitet; samfunnet utvikler seg i den forstand at det er en kumulativ vekst i omfanget av (moralske) temaer i samfunnet som individene blir satt i et forhold til, enten de vil eller ikke, kanskje særlig i forhold til temaer de ikke ønsker å måtte forholde seg til. Individene blir bevisst eller ubevisst tvunget til å fortrenge et antall moralske fordringer, og foretar mer eller mindre bevisste valg i forhold til hvilke fordringer som får deres oppmerksomhet. Dette problemet gjør seg gjeldende på alle moralske nivåer, i alt fra hverdagslige hendelser til alvorlige avveielser mellom viktige valg.

Relativisme må først og fremst forstås som en subjektivt og individuelt opplevd tilstand, og ikke som en faktisk beskrivelse av en moderne moralisk kontekst. For å klargjøre ytterligere; moral utøvd i eller som aspekt ved *det offentlige rom* er, som jeg har argumentert for tidligere, i ferd med å fortrenge og erstattes. Den moralske realisme-forståelsen jeg la til grunn innledningsvis tappes for reelt innhold.

Hva jeg derfor ønsker å få frem som problematisk med moralisk relativisme slik jeg anvender begrepet, er at relativisme først og fremst får en negativ side i den grad den fører til *individuell* moralisk handlingslammelse og/eller manglende ansvarsfølelse.¹²⁰ Det offentlige moralske rom har stadig mindre moralisk substans å by på, og dersom en sterk relativistisk verdensanskuelse blir rådende hos individer, slik at de mister sin moralske identitet og ”selvtillit”, er en sannsynlig konsekvens en ytterligere akselerert tilbaketrekning fra det offentlige moralske rom, og en tiltakende like-gyldig-gjøring av både den personlige og offentlige moralen.

Individuell moralisk relativisme står i et finstemt balanseforhold til den moralske tvilen jeg har fremhevet som moralisk nødvendig og fruktbar. Moralisk tvil går over til å bli vedvarende

grunnlag ikke lenger forefinnes i ens indre, fordi de av ulike grunner mister kontakten med det (patologisk). Konsekvensen er at de opplever (totalt) meningstap og nihilisme i sin verdensanskuelse.

¹²⁰ I forlengelsen av dette – og samklang med den røde tråden i oppgaven – følger det at moralisk relativisme ikke må forstås som noe utelukkende negativt, heller som et trekk ved, eller snarere en konsekvens av, moderne samfunns moralske ikke-entydighet, som etter min oppfatning er et potensielt (positivt) utgangspunkt for en

relativisme når et individ *forblir* i en tilstand av moralsk tvil i tilfeller der vedkommende normalt ville ha truffet et handlingsvalg, det vil si at vedkommende ikke handler i overensstemmelse med den moralske identiteten hun eller han vanligvis fremviser eller ønsker å fremvise ovenfor seg selv og andre. Forskjellen mellom opplevd moralsk relativisme og moralsk tvil er moralsk kompetanse. En del av det å være en moralsk kompetent person innebærer å være i stand til å treffe valg *selv om en er i tvil om hva en skal velge*, eller egentlig ikke ønsker å velge eller å bli stilt ovenfor valget. Et valg for en moralsk kompetent person kan være å avvise valget som et moralsk *interessant* valg, eller å avvise stillingstagen i utgangspunktet. Poenget er at en moralsk kompetent person selv tar aktiv *moralsk* stilling til, og dermed anerkjenner kvalitative moralske aspekter ved en person, en situasjon eller et fenomen.

4.3. Det moralske rom redusert til et bøttekott? – en kort oppsummering

Jeg har nevnt tre sentrale forståelsesmåter å tolke moralens tilbaketrekning på i moderne samfunn – moralisme, avmoralisering og relativisme. Jeg har brukt disse begrepene primært for å beskrive en språklig og individuelt opplevd utydeliggjøring av moral som mellommenneskelig praksis, og kanskje særlig som del av den offentlige diskurs. Men dette innebærer også at moral substansielt forstått endrer karakter og utydeliggjøres. Moralisme er konsekvensen av den moderne moralens voksende gyldighetsproblem; det finnes ingen universelt legitim gyldighet som kan generaliseres i noen større skala. Moralske argumenter er ikke lenger ”trumpf”, slik Vetlesen og Henriksen (2003) beskriver dette; dersom slike argumenter vinner frem, er det som regel pragmatiske grunner til dette, ikke moralsk substansielle. Moralisme handler om det moralske språkets manglende mulighet til å kommunisere noe substansielt i en moderne kontekst. Avmoralisering handler om at andre måter å beskrive verden på derfor blir mer substansielle enn moralen. Andre rasjonaliteter gjøres gjeldende og fyller i økende grad de funksjoner moralens begrepsapparat tidligere hadde, *blant annet en funksjon som en (kvasi-) universell moralforståelse*. Relativisme, eller den individuelle opplevelsen av relativisme, oppstår i det individene ikke lenger klarer å delta som tydelige moralske personer i mellommenneskelige relasjoner eller i det offentlige rom.

rebasering av moralens grunnlag og for moral som praksis, noe jeg skal komme tilbake til. For en grundig drøfting av (moralsk) relativisme, se Scanlon (1998) kap.8.

Slik avtegner det seg et bilde av en moral i endring. Moralen har mistet kraft som trumfargument, og det moralske begrepsapparat og rasjonalitet fortrenses og tilsløres av andre forståelsesmåter. Men har moralen av den grunn blitt ”dårligere”, i den grad dette lar seg måle overhode? Er samfunnet som sådan eller livet til den enkelte blitt dårligere som følge av nevnte endringer? Denne måten å spørre på spør etter et svar i pragmatismens ånd: Er det slik at det finnes belegg for å hevde at (de ovennevnte perspektivene jeg har anlagt på) moralsk endring har medført noen generell moralsk forverring i moderne samfunn? Jeg skal komme tilbake til dette i kapittel 5 og 6. Men spørsmålet kan foreløpig sies å bære med seg en implausibel underforståthet som best kan formuleres slik; å hevde at moralen er blitt ”bedre” eller ”dårligere” er det samme som å legge til grunn, og forutsette tilstedeværelsen av, en (historisk) bakgrunn bestående av (en) universell(e) moralsk(e) standard(er). En slik universalitet finnes ikke lenger; å adressere moralske spørsmål på denne måten er foreldet.

Men fortsatt er moral et levende fenomen som forståelsesmåte, men i mindre grad som (i det minste) eksplisitt beskrivelsesmåte. Vi bruker fortsatt normative betegnelser (sterke vurderinger) og en moralens rasjonalitet, både i bedømmelsen av oss selv og av andre, og av hendelser og fenomener. Hva er det da som egentlig har endret seg? Hvis vi fortsatt bedømmer, hva er det vi bedømmer i henhold til? Det er kanskje sistnevnte spørsmål som antyder noe av endringen jeg ser; den eller de moralske målestokkers utydelighet og manglende kraft gjør at det er uklart hva slags kraft og gyldighetsområde moralske utsagn i moderne samfunn.

Kanskje er det først og fremst det jeg har kalt den klassiske moralens og moralforståelsens domene eller rom som er truet av de tre ovennevnte forståelsesmåter? I så fall er kanskje forståelsesmåtene, forstått som substansielle og tilstedeværende prosesser, heller å forstå som mulighetsbetingelser for en nyorientering i retning av en moderne moralforståelse, enn som trusler mot mulighetene for moral overhode? Eller kanskje må en moderne moralorientering forstås som et slags svar på fortrenningen fra de andre forståelsesmåtene; et forsøk på å etablere en ny base for moralens grunnlag, slik jeg antyder at dens kilde i økende grad er å finne i individene? Med disse retorisk stilte spørsmålene som bakteppe skal jeg nå se nærmere på noen eksempler fra vår samtid som har i seg en del moralske aspekter, og som kan analyseres ut fra både den klassiske moralens side, og fra et moderne moralperspektiv.

Kapittel 5. Moral i praksis – noen eksempler

5.1. Moralsk inkompetanse i praksis – Saudaulykken

Mellom klokken ett og to natt til onsdag 13.november 2002 er Marit Janson på vei hjem etter besøk hos venner. Hun sykler på en gang- og sykkelvei som går langs kaia i Sauda, en bygd utenfor Haugesund med omkring 5000 innbyggere. Det er mørkt; veien er i beste fall bare delvis opplyst, det er glatt etter snøfall og minusgrader, og temperaturen er omkring -6 grader denne natten. Veien er ikke sikret på noen måte mot sjøsiden. Sannsynligvis sklir hun på sykkelen, og faller i sjøen. Kaia er omkring 1,7 meter høy målt fra havoverflaten, og det er ingen stiger, tau eller lignende som kunne være henne til hjelp. Det er ikke mulig, selv for personer i svært god fysisk form, å ta seg opp på egen hånd. Hun begynner å skrike om hjelp, men selv om minst 5 personer hører skrikene, er det ingen som går ut for å hjelpe henne. En av dem ringer nødnummer 112, uten at dette fører frem (jeg kommer tilbake til akkurat dette). Marit Janson skriker om hjelp i opp mot en time, kanskje lenger, før hun drukner/fryser i hjel. Det er hevet over tvil at hun var alene på stedet, og at dødsfallet var en ulykke. Hun blir funnet død i sjøen omkring klokken 10 neste morgen.¹²¹

Eksemplet er interessant fordi det på den ene side er ett av mange lignende tilfeller, men på den annen side får massiv oppmerksomhet fordi situasjonen får et tragisk utfall på et lite sted hvor et helt bygdesamfunn, og i særdeleshet de som hørte opptrinnet, uttrykker generelt anlagte, *men likevel tydelige moralske perspektiver på at dette endte galt*. Jeg skal forfølge denne tragiske ulykken langs de to hovedforståelsene av moral jeg avrundet forrige kapittel med å fremheve; henholdsvis en klassisk og en moderne moralforståelse. Måten jeg har argumentert for vår (moderne) moralske ontologi og kompetanse er også redskaper for å analysere denne hendelsen.

5.1.1. Klassisk moralforståelse

Først til forventningene til den klassiske moralen. Lensmann Harding Karlsen sier til VG 20.november 2002 at ”vi har fått mange telefoner hit fra folk som reagerer på at ingen sprang

¹²¹ Fremstillingen av fakta i denne saken er basert på artikler, kommentarer og innlegg i avisen Ryfylke (utgavene 15., 19. og 22.november og 20.desember 2002), artikkelen ”Minst fem hørte dødsrop” av Hans Petter Aass i VG 20.november 2002, samt flere artikler i VG, Dagbladet og Dagsavisen, og telefonintervju med lensmann i Sauda Bjørn Harding Karlsen (16.januar 2003). All analyse og tolkning av dette materialet, og også av denne hendelsens mange (deriblant moralske) aspekter, står for egen regning.

ut for å sjekke hva som var i ferd med å skje. Bare i dag har jeg fått fem slike telefoner fra hele landet.” Han mener videre at folk i Sauda er flaue over at en slik tragedie kunne skje i den lille bygda; ”Vi spør oss jo om vi bryr oss nok om hverandre. Dette har vært en vekker både for oss i politiet og for befolkningen. Ja, faktisk tror jeg det har vært en vekker for hele Norge”, sier lensmannen.

Han kan spørre. Det fremgår av artikkelen i VG at noen av de fem trodde det var katteskrik, andre at avstanden gjorde det umulig å karakterisere skrikene. Det fremkommer videre at dette er en mye brukt gangvei, som generere en del støy til alle døgnets tider, noe som kan ha bidratt til å ”avvenne” beboerne langs veien fra (aktiv) reaksjon. Reaksjonene Karlsen har mottatt, og reksjonene fra disse fem personene selv, tyder på at moral og moralsk ansvar fortsatt er en tilstedeværende dimensjon. Ifølge lensmannen¹²² har alle de fem, som i avhør bevitnet at de hørte skrik, i etterkant følt anger og følt at de burde ha foretatt seg noe aktivt.

Men de foretok seg altså ikke noe, med et unntak; en 52 år gammel kvinne ringte nødnummer 112, for å fortelle om noe hun hørte og beskrev som ”hjerteskjærende skrik”.¹²³ Men noe går galt i kommunikasjonen mellom henne og mottakeren på operasjonssentralen i Haugesund, hva enten det er kvinnen som ikke klarer å formidle alvoret i situasjonen (hun visste jo faktisk ikke hva som skjedde, bare at hun hørte et menneske skrike), og/eller mottakeren feiltolker eller undervurderer alvoret (ifølge flere polititjenestefolk er drøyt 90% av oppringningene til 112 ikke reelle nødtelefoner, men i beste fall såkalte ”bekymringsmeldinger”).¹²⁴ Ingen utrykning skjer. Tjenestemannen forklarer etterpå at han ikke oppfattet dette som en nødmelding. I tillegg viser det seg i ettertid at samtalen ikke ble ”tapet”, noe som var et brudd på rutinene.

Resultatet ble at ingen foretok seg noe for å undersøke hva som skjedde. Den klassiske moralen spør, med bakgrunn i, kunne vi anta, en fellesskapsorientert norm om å hjelpe medmennesker i nød; *burde ikke de fem, og i det minste kvinnen som identifiserte skrikene som menneskeskrik, gått ut for å hjelpe?* Kvinnen gir selv et svar i en artikkel i Dagbladet 15.november 2002, hvor det går frem at hun sitter hjemme og bebreider seg selv; ”Kanskje

¹²² Fremkommet i telefonintervjuet.

¹²³ Ryfylke 19.11.02, s.4.

¹²⁴ I en artikkel i VG? sier justisminister Odd Einar Dørum at som følge av denne hendelsen vil politiet opprette en egen servicetelefon, som skal ta seg av alle henvendelser som ikke er nødmeldinger.

burde jeg gått ned til båthavna. Men det var mørkt, og jeg så ikke noe. Det er også et annet hus mellom vår bolig og havna [...]”, sier hun.

De fem møter bortimot ingen eksplisitt offentlig bebreidelse fra andre som er i tråd med en slik moralforståelse. Avisene konsentrerer seg så å si utelukkende om politiets manglende reaksjon som både en personlig og systemisk feil, den manglende ”tapingen” av samtalen, og om SEFOs etterforskning og stats-/riksadvokatens påfølgende henleggelse av saken. Den tydeligste ansvars plasseringen i en slik moralsk retning, er en ytring i lokalavisa Ryfylke fredag 22.november, undertegnet av drøyt 20 familiemedlemmer av avdøde:

[...] [Det er] ekstra tungt for oss å vite at hun de siste timene av sitt liv opplevde et møte med et kaldt og teknisk samfunn. Kaldt i dobbelt forstand. Iskaldt vann, ingen som reagerte med å hjelpe henne da de hørte hennes rop om hjelp, og til slutt et offentlig apparat som vurderte at situasjonen ikke var noe å bry seg om å bruke penger eller krefter på. Vi spør oss om hvordan et samfunn kan fremvise en slik likegyldighet og ansvarsfraskrivelse. (utdrag fra ytringen)

De følger opp med fire krav, hvorav tre av dem er rettet til politi- og justismyndigheter, mens den fjerde er et ønske om ”en bred samfunnsdebatt om velferdsordninger som er opprettet for å ivareta menneskeverdet[,] herunder [h]oldninger fra regjering, storting og fagfolk om verdien av å redde og verne om liv”. Innlegget kan antagelig tolkes på flere måter, men dette er neppe ment å være en skarp fordømmelse av de *enkeltpersonene* som ikke kom til hjelp. Adressaten for setningen ”ingen som reagerte med å hjelpe henne...” er i neste setning ”samfunnet”, og belysning av problemet skal komme gjennom ”samfunnsdebatt”. Og et brev fra avdødes familie signert avdødes far, trykket i VG 12.desember 2002, åpner med at ”Vi er skuffet over at saken nå har blitt lagt bort som intet straffbart forhold. Vi er ikke bitre eller bærer nag mot enkeltpersoner”(utdrag fra brevet).

Det kan være mange grunner til en slik ikke-eksplisitt personlig adressering av moralsk ansvar i lys av en klassisk moralforståelse. For det første er det ikke opplagt at (fire av) de fem overhode kan holdes moralsk ansvarlige, dersom de fullt og fast trodde det var noe annet (enn menneskelige, eksplisitte nødrop) de hørte, noe fire av dem faktisk hevder. Men som tidligere nevnt mener alle fem, i etterpåklokskapens lys, at de burde ha undersøkt saken nærmere, noe som tyder på at de tenkte tanken på at dette kan være et menneske i nød. Det virker derfor inkonsistent å hevde (også i ettertid) at en trodde det var noe annet (enn eksplisitte nødrop) en hørte, forstått som en forklaring på at en ikke undersøkte nærmere, samtidig som en kjenner et

moralsk ansvar i ettertid. Dersom de bare så vidt tenkte tanken på at dette kan være et menneske i nød, som vi antar de må ha gjort siden de etterpå kunne føle anger (en anger må jo peke tilbake på eller stå i forhold til noe; en tanke, en følelse, et objekt) over ikke å ha foretatt seg noe (mer), vil en klassisk moralforståelse hevde at deres moralske handlingsimperativ med dette var gitt. Det er videre ingenting som tyder på at de ville satt sitt eget liv på spill ved å undersøke skrikenes opphav nærmere¹²⁵, noe som kunne ha utgjort en plausibel faktor i en slik overveielse. I Oslo sentrum; kanskje. Men ikke i Sauda.

Dette er med andre ord en svikt i forventningene om hva den klassiske moralen skulle kunne motivere til av handling. Det synes som om det fortsatt finnes en antagelse om at en alminnelig moralsk anstendighet er tilstrekkelig til å motivere dem til (moralsk riktig) handling. Men siden disse standardene har forvitret, og er blitt utydeliggjort og uentydige, og ”gyldighetskraften” og styrken i en slik moralforståelse har tørket mer og mer inn, er de ikke lenger *alene* i stand til å bevege til handling. Hvorfor ikke? Kanskje fordi de angjeldende individene ikke anså at deres moralske selvforståelse og identitet sto på spill; situasjonens moralske aspekter og ansvar ”traff” dem ikke tilstrekkelig ”hardt”, slik at et avgjørende ansvar lett kunne avvises? Kan det være at selv om deres moralske empati, deres moralske intuisjon, i noen grad ”vekket” dem (gitt at de tenkte tanken på at det var et menneske i nød de hørte), ble den undertrykket av en moralsk persepsjon, en fornuft, som fortalte dem at dette ikke egentlig (for eksempel legalt sett) er mitt ansvar, eller at det var utrygt å undersøke nærmere og dermed blande seg opp i andres anliggender, eller at det var for mørkt, eller at det sannsynligvis ikke var noen nød når alt kom til alt (katteskrig, skrålende ungdommer på vei hjem fra fest), eller at andre bor nærmere enn meg osv.?

For det andre, i forlengelsen av det første, er Sauda et lite sted, som i etterkant av en slik rystende hendelse kan ha behov for å føre en forsiktig språkbruk med tanke på forsoning framfor en opprivende (moralsk) konfrontasjon med de som hørte noe. Slik kan den iherdige ansvars plasseringen hos sentrale politi- og justismyndigheter tolkes på flere måter; det er opplagt et reelt ansvar der (som jeg skal komme tilbake til), men viktigst her er at (det moralske hoved-)ansvaret flyttes vekk fra bygda og vekk fra enkeltpersoner, noe som i etterkant av ulykken og med tanke på fremtidig fortsatt sameksistens i bygda kan vise seg å være moralsk ”helsebringende”. Det meste av det konkrete ansvaret plasseres altså hos

¹²⁵ De ville også fint kunnet redde jenta uten å risikere livet. En stige, et tau e.l. hadde reddet situasjonen, eller bare én tydelig observasjon av hva som skjedde med påfølgende påkalling av hjelp.

sentrale politi- og justismyndigheter, mens resten av det moralske ansvaret adresseres som debattema for det norske storsamfunnet, jmf. utdraget fra ytringen. Den klassiske moralens normer blir aldri adressert som et personlig moralsk ansvar, noe jeg i denne og lignende sammenhenger også av andre grunner enn ovennevnte antar er bortimot umuliggjort i en moderne kontekst, først og fremst på grunn av moraliseringsproblemet jeg har beskrevet tidligere.

For det tredje skal det ikke utelukkes at moralsk bedømmelse ble vanskeliggjort ved at andre, både i bygdesamfunnet og ellers i landet, kunne identifisere seg med og anerkjenne, eller i det minste gjenkjenne og forstå, (den manglende) handlemåten de fem utviste. For eksempel vil folk bosatt i byer lett kunne gjenkjenne eller anerkjenne en begrunnelse av typen ”det er for risikabelt å undersøke hva som skjer eller å blande seg inn i andres anliggender”, en begrunnelse som ved noen anledninger er bifalt fra politiets side i Oslo. Og det er uansett lett å forstå ubehaget ved å stå opp fra senga en mørk og kald novembernatt for å undersøke desperate skrik. For selv om mange fortsatt ”pays” en troverdig ”lip-service” til en klassisk moralforståelse, er det, når det kommer til enkeltsituasjoner som påkaller deres inngripen, ikke sikkert de vil anvende en slik moralforståelse som handlingsgrunnlag når alt kommer til alt.¹²⁶

En kort oppsummering av denne analysen med en klassisk moralforståelse som bakteppe. Det er ikke noe nytt i moralens historie at når det skjer ulykker, skjer det samtidig en moralsk ”vekkelse” og et fornyet fokus på ansvar og tiltak, både hos enkeltpersoner og myndigheter. Et viktig poeng er imidlertid at før (nød)telefonens tid ville det ikke være noe annet sted å plassere moralsk ansvar enn hos den enkelte som lot være å foreta seg noe, noe som kunne gitt et mer entydig handlingsgrunnlag, og ”tvunget” den enkelte til å handle for å bevare sin moralske identitet. En klassisk moralforståelse ville antagelig bedømme dette – de fem og deres manglende inngripen – som mangelfull utvist moralsk dømmekraft, ut fra en kantiansk inspirert klassisk moralforståelse om en plikt til å gripe inn for å hjelpe.

¹²⁶ Se Fevre (2000) s. 57 om dette begrepet i forhold til ”old morality”. Hele kap. 4 i boken er en tolkning av Clinton-Lewinsky saken i lys av en slik klassisk vs. (”common sensisk”) moderne moral.

5.1.2. Moderne moralforståelse

Det kan derfor se ut som om det er et trekk ved moderne samfunn at jussen og den juridiske rasjonaliteten utvider sitt domene på bekostning av moralens, dog med de beste hensikter, med sine påbud og forbud, sine rettigheter og (rett nok i betydelig mindre grad) plikter, noe som gjør at individene i mindre grad føler noe eksplisitt personlig ansvar; deres "plikt" er redusert til å ringe et offentlig nødnummer, og når det er gjort er også deres legale og klassiske moralske ansvar opphørt. Men forhåpentligvis er deres moralske selv likevel ikke tilfreds, noe som vil være tilfelle dersom dette selvet er konstituert slik at det *føler* et moralsk ansvar for inngripen i for eksempel denne situasjonen. *Den eneste som, i et moderne samfunn, besitter tilstrekkelig normativ gjennomslagskraft, og reell mulighet, til å "dømme" en person og/eller dennes manglende inngripen, er dennes eget forpliktelsesgrunnlag og moralske selv.* I en moderne kontekst står vi i praksis igjen kun med oss selv som moralsk dommer ovenfor våre handlinger; moralens og normativitetens kilde er definitivt å finne i enkelt individene.

Den juridiske rasjonalitetens frammarsj skjer i det godes tjeneste, men i et helhetsperspektiv viser den seg ofte å være det bestes fiende. En slik rettsliggjøring av det offentlige og moralske rom er en *konsekvens av like mye som en årsak til* enkelt personers manglende evne til å ta moralsk ansvar i offentlige rom. Vi har nødtelefonnummer fordi teknologi og velstandsutviklingen har muliggjort dette, noe som på mange måter har ført til økt velferd og trygghet for befolkningen, men også fordi den fyller et offentlig tomrom skapt av individer som ikke (lenger) føler et (tilstrekkelig sterkt) moralsk ansvar for hverandre, for den andre. Men å tro at en nødtelefon kan utfylle hele dette tomrommet, er falsk trygghet.

La oss anta at nødoppringningen den aktuelle natten hadde ført frem. En operasjonssentral i Haugesund betjener hele politidistriktet,¹²⁷ og operatøren der ville utkalt vakthavende betjener i området. Sauda deler et slikt vaktamarbeid med Suldal lensmannskontor. Dersom Suldal lensmannskontor skulle rykket ut til Sauda, ville det gått minst en time; ferje over Sandsfjorden må bestilles, og det skal kjøres omkring 5 mil på vinterføre før de er fremme i Sauda, og det er før de har funnet frem til det konkrete åstedet. Dette hadde med stor sannsynlighet vært for sent i denne situasjonen.

¹²⁷ Den 28. august 2002 ble Sauda lensmannskontor en del av Haugaland og Sunnhordland politidistrikt, som en del av en større omorganisering og reform i politiet. Dette innebærer bl.a. at en operasjonssentral i Haugesund betjener og styrer utrykningene i hele politidistriktet. (Ryfylke 19/11-02 s.4)

I et intervju i Ryfylke tirsdag 19.november 2002 avviser politidirektør Ingelin Killengreen at politireformen med slike vaktsamarbeid har gitt folk et dårligere tjenestetilbud, og hevder tvert i mot at brukerne nå skal få en bedre og raskere tjeneste. Hvordan dette er mulig gis det ingen begrunnelse for. På spørsmål om problemet med manglende lokalkjennskap ved vaktsamarbeid på tvers av distriktene, svarer hun at "[i] denne reformen er betjentene pliktige til å gjøre seg lokalkjente i hele det området de har vakt[...]". Hun viser videre til at ved alvorlige hendelser kan sentralen varsle lokale betjenter selv om disse ikke har vakt. Men da kan disse betjentene nettopp være vanskelig å få tak i, siden de jo har fri? "Ja, det KAN¹²⁸ hende, men reformen gjør uansett at det skal være mer politi på vakt, på hjul, og det gjør tilbudet bedre", svarer Killengreen til dette, uten dermed å svare på spørsmålet i noen konkret forstand.

Det er med andre ord et visst belegg for å mistenke at *motivene* bak reformen først og fremst er *økonomisk* effektivisering, og ikke i seg selv et kvalitativt bedre tilbud. Mistanken om at det er den økonomiske rasjonaliteten som er den tilgrunnliggende rasjonaliteten og tenkningen som gjennomsyrrer systemet, forsterkes av utsagn fra kvinnen som ringte inn nødmeldingen. "[...] Jeg fortalte om skrikene [og] svaret jeg fikk var at politiet ikke hadde penger til å rykke ut med folk på overtid", forteller hun til Ryfylke samme dato. Her er det viktig å klargjøre to sentrale poenger. Det *kan* tenkes kvinnen er moralsk ansvarlig for å ikke ha gått ut for å hjelpe, slik jeg viste i den klassiske moralforståelsen. I en slik forståelse er det videre diskutabelt om dette er tilstrekkelig, men hun tok altså et visst moralsk ansvar ved *at* hun ringte.

Men, for det andre, hvordan skal vi så beskrive rollen til operatøren (og eventuelt Killengreen)? Vedkommende operatør bruker et *økonomisk språk* for å begrunne hvorfor utrykning ikke kan skje, noe som er en betenkelig begrunnelse, spesielt kommunikativt forstått i denne sammenhengen. Hvorfor bruker han en begrunnelse fra den økonomiske rasjonaliteten? Er det bare, ubetenksomt nok, en generell konversasjonell frase brukt for å avfeie geskjeftige innringere? Eller er det realiteter som beskrives, om enn ikke bevisst ment slik; er konsekvensen av at politiet nå er omorganisert at terskelen i praksis er hevet for hva det (kan) rykkes ut til? Det er sannsynligvis innslag av begge deler, noe som uansett er moralsk betenkelig og tilslørende, og tyder i dette tilfellet på at økonomisk rasjonalitet og språkbruk erstatter moralen både på en opplagt, men også på en mer subtil måte.

¹²⁸ Journalistens utheving.

”Politiet skal rykke ut for å redde liv og helse, det er ikke et budsjettspørsmål”, sier konstituert politimester Odd Magne Haaversen ved Haugaland og Sunnhordland politidistrikt i en kommentar til den manglende utrykningen.¹²⁹ Mon det. Det kan se ut som om den økonomiske rasjonaliteten allerede, uten at dette er bevisstgjort, har underminert denne (tilsynelatende) opplagte fastslåelsen. En slik underminering har allerede funnet sted ettersom en direkte konsekvens av reformen er at det ikke lenger er effektivt (les: økonomisk lønnsomt) å ha en vaktordning lokalt i Sauda. Dersom kvinnen hadde ringt nødnummeret som da isteden satte henne i direkte kontakt med en vakthavende lokal lensmannsbetjent (alt annet likt i eksemplet), er det temmelig opplagt at terskelen for utrykning synker dramatisk. En lokal betjent kjenner sannsynligvis kvinnen,¹³⁰ har kort vei til angitt åsted, kjenner detaljer om og karakteristika ved åstedet og har som oftest både tilknytning og kjennskap til det (samme) fellesskapet han er satt til å passe.¹³¹

Men det avgjørende argumentet for at ovennevnte kommentar allerede er underminert, er at selv om det i normalsituasjoner ”er mindre effektivt” å betale lokale vaktordninger rundt omkring, er det, *når det først oppstår en situasjon, betydelig mer effektivt for den lokale betjenten å rykke ut, både økonomisk og tidsmessig*, enn hva en tilsvarende utrykning vil koste innenfor den nye organiseringen. Slik er påstanden allerede underminert både av at (alle de ovennevnte) naturlige incentivfaktorer som kunnet utløst utrykning er tatt vekk, men først og fremst av en økonomisk rasjonalitet anvendt på feil nivå. Politiets oppgave er nå redefinert ut fra en effektivisering basert på hva som er ”effektivt” og økonomisk lønnsomt når det *ikke* trengs utrykning, noe som på en ikke- (nødvendigvis) bevisst måte har fortrenget kjernevirksomheten i hva som er politiets oppgave; utrykning *når* det trengs.

Jeg mener dette ganske tydelig viser et distinkt trekk ved moderne moral; den fortrenkes, som oftest på en ikke-intendert måte, av andre rasjonaliteter og forståelsesmåter. Dette viser også noe av ulempen ved at det ikke lenger finnes tilstrekkelig sterke eller tydelige moralske kilder på samfunnsnivå eller i samfunnet; slike moralske kilder er nå kun påtreffbare i en substansiell og avgjørende forstand i den personlige sfære, i hvert enkelt individ. Det finnes

¹²⁹ Dagbladet 15/11-02.

¹³⁰ Kvinnen opplyser selv at hun kjenner de lokale lensmannsbetjentene i Sauda. (Ryfylke 19.11.02)

¹³¹ Det er vel verdt i sammenheng med denne analysen å spørre hva Killengreen mener med å ”gjøre seg lokalkjent”. Eksterne lensmannsbetjenter har antagelig i effektivitetens navn i beste fall tid til å ta en kjøretur i sitt nye lokalmiljø med kartboka på fanget. Poenget er at uansett settes det altfor lett en strek over en unik kompetanse som følger med det å være *lokal* lensmannsbetjent, altså over at utrykningsterskelen i praksis var lavere for både betjent og innbygger når de kjenner (til) hverandre.

ingen eksplisitt moralforståelse eller normativ kilde tilbake på samfunnsnivå som kan stille seg i opposisjon til en slik økonomisk tenkemåte. Eksplisitt moral og moralforståelse synes å bevege seg mot å bli et nesten utelukkende personlig anliggende, *og som noe som bare kan og skal brukes for personlige formål*; først og fremst til å etterleve en moralsk identitet du selv anser for å være etterstrebellesverdig.

5.1.3. En kort oppsummering av eksemplet

Dette er egentlig historien om ulykken som ikke skulle ha skjedd. Flere innlegg i lokalavisa Ryfylke uttrykker stort savn, vantro og sinne omkring ulykkens mange aspekter. Men forbausende få uttrykker altså noen moralsk fordømmelse av enkeltpersoner. Selv oppgaveforfatteren, som med lys og lykte leter etter hendelsens moralske aspekter, blir konfrontert med egen manglende moralske tydelighet når det kommer til å bedømme det foreliggende tilfelle. Hva gjør en så redd for å foreta en moralsk bedømmelse av enkeltpersonene som ikke undersøkte, sett bort fra en respekt for (potensielt) manglende og empirisk belagt helhetsbilde av situasjonen?

Det er rimelig å tolke denne hendelsen som et (av mange) eksempler på en endring i negativ forstand ved at det foreligger en alvorlig svekkelse i den alminnelige moralske anstendighetens motivasjonskraft, og således vil moralsk kompetanse være mindre utbredt enn før. Men var det bedre før? Dersom de fem som hørte skrikene ikke hadde hatt telefon i det hele tatt, ville det moralske ansvaret som sagt vært tydeligere, og utfallet kunne blitt et annet. Kan det være at den moderne tilstedeværelsen av telefon og nødtelefonnummer tilslørte eller virket tilslørende på det underliggende personlige moralske ansvaret som alltid er der?

De fem sier selv at de angrer. En kan godt ta dem på alvor og si: ”Ja, det var (morsalsk) *galt* å ikke undersøke nærmere dersom dere så vidt tenkte tanken på at dette kan være et menneske i nød”. Det skulle egentlig bare mangle, for noe annet ville vel være å ikke ta deres anger på alvor? Forfatteren er moralsk realist, slik at ved å bekrefte angeren bekreftes hendelsen som en virkelig moralsk hendelse, ovenfor alle berørte. Bare i en slik forståelse av moralsk realisme gir det mening å snakke om og å fremstå med en moralsk identitet. Da kunne vi videre sagt til de fem: ”Dere skulle grepet denne sjansen til å vise frem deres moralske identitet, både ovenfor dere selv og alle oss andre”. Og slik forstått kan angeren vise tilbake til en moralsk realisme og identitet; i dette tilfellet utviste ikke de fem moralsk kompetanse, men

de bærer allikevel en potensielt signifikant moralsk identitet med seg, reflektert i nevnte anger. Kanskje tar de sin umiddelbare empati på alvor neste gang de står i en ekstraordinær (moralisk) situasjon?

Analysen av denne hendelsen påkaller en viktig presisering av min tanke (se for eksempel kapittel 4.3) om moderne moral og dermed moralsk ansvar som noe (i stadig økende grad) individforankret. Her flyttes ansvaret tvert i mot vekk fra individene, og over på ”samfunnet” som skal ta ansvar gjennom ”samfunnsdebatt” (jmf. ytringen i Ryfylke). Dette understreker at den individuelt forankrede moralkilden på ingen måte er ufeilbarlig og entydig, og at den alltid må forstås i lys av kontekstuell og samfunnsmessig påvirkning. Individuelt forankret moral er ingen sikker allmenngyldig forankring, like lite som eksternt forankret moral kan være det. I dette tilfellet veide ikke det personlige moralske ansvaret tungt, og et eventuelt ubehag (anger) hos de fem ble forsøkt dempet av omgivelsene gjennom å flytte (hoved-)ansvaret til et samfunnsnivå.

Den dialektiske todelingen som utgjør en rød tråd i oppgaven synes å påkalle et nytt begrepspar i denne sammenheng, nemlig spørsmålet om ikke en slik todeling også kan være mellom ”godt” og ”ondt”, slik den er todelt mellom indre og ytre forventninger, følelser og fornuft osv. Hvordan kan vi vite hva som er moralsk ”godt” og hvilke handlinger som således er gode? Hvem som – om vi selv – vil utvise moralsk kompetanse i moralsk ekstraordinære eller kontroversielle situasjoner? Og dersom vi ikke vet eller i det hele tatt kan vite dette på egne vegne, hvordan kan vi da felle moralske dommer over andre? Med disse spørsmålene stilt skal jeg nå se nærmere på whistleblower-fenomener og hjelping.

5.2. Moralsk kompetanse i praksis – fløyteblåsing og hjelping

Jeg skal i det kommende behandle fløyteblåsing og hjelping som sammenlignbare eksempler på moralsk kompetanse i praksis, og komme tilbake til hvorfor. Hjelpere er definert tidligere, mens fløyteblåsing trenger en litt grundigere definisjon. Såkalt ”whistleblowing”, eller på norsk (og heretter) fløyteblåsing, er et uttrykk som beskriver individer som stiller seg aktivt i opposisjon til den eller de moralske konteksten(e) vedkommende inngår i.¹³² I praksis er dette

¹³² En anerkjent og mer operasjonell definisjon, som min definisjon også står i gjeld til, er Near and Micellis (1985); ”Whistleblowing refers to the disclosure by organization members (former or current) of illegal, immoral, or illegitimate practices under the control of their employers, to persons or organizations that may be able to effect action”.

når vedkommende fløyteblåser er del av en bedrift, organisasjon eller av og til et samfunn. Dette gjør en fløyteblåser fordi vedkommende anser at den konteksten de stiller seg i opposisjon til bryter med noen for dem overordnede verdier/prinsipper og/eller en indre normativitet de ledes av. Ofte er disse prinsippene av en varig karakter med en antatt, i det minste som del av et handlingsgrunnlag for den enkelte fløyteblåser, gyldighet på tvers av personer, kontekster og fenomener. Den rent praktiske grunnen til at de blåser i fløyta er at de ikke selv har makt til å endre den praksisen de da isteden blåser mot, men de kan finne støtte for sin fløyteblåsing innenfor det juridiske lovverk ved at de opplever å ha loven på sin side, slik at (den moralske) begrunnelsesbyrden kan få et ekstra bein å stå på.

Personen finner også ofte støtte for sin fløyteblåsing i en mer universelt anlagt klassisk moral forståelse (se nedenfor), og anser seg forpliktet i forhold til denne framfor den mer kontekstuelle moralforståelsen vedkommende blåser innenfor.¹³³ Jeg antar at fløyteblåsing *som fenomen* innebærer tydelige moralske aspekter selv om fløyteblåseren ikke selv (bevisst eller aktivt) begrunner blåsing med moralske argumenter. Det er for det første liten utsikt til annen gevinst (for eksempel økonomisk) enn moralsk personlig lettelse og offentlig anerkjennelse. En slik person er videre som oftest beredt til (også) å gi en moralsk begrunnelse for hvorfor vedkommende mente det var riktig å blåse i fløyta. Essensen i deres moralske kompetanse kommer til uttrykk ved *at* de blåser i fløyta, og dermed tar et krevende og tydelig oppgjør med den moralske konteksten de før anså seg som en del av. Det å blåse i fløyta er altså *i seg selv* en moralsk (kompetent) handling, uavhengig av hvilken *begrunnelse* den enkelte fløyteblåser ellers vil gi for hvorfor de blåser. I slike tilfeller antar jeg at det implisitte forpliktelsesgrunnlaget spiller inn ved at en rett og slett er modig nok til å gjøre dette.¹³⁴ Omfanget av hjelping og fløyteblåsing forteller oss at slikt mot, eller slik moralsk kompetanse, er et sjeldent fenomen.

Men en klargjøring må innledningsvis få nyansere dette bildet litt. At ”folk flest” mangler moralsk kompetanse, er ikke det samme som at de er umoralske eller mangler moral. Det de mangler er en evne til å bli bevisst en situasjons moralsk aspekter, men først og fremst til (på bakgrunn av en slik bevisstgjøring) å gripe inn i slike situasjoner. Med andre ord: det er under moralsk *ekstraordinære eller kontroversielle omstendigheter* forskjellen mellom moralsk

¹³³ Vetlesen og Henriksen (2003) skriver i en slik sammenheng at ”Såkalte *whistle-blowers*...ledes av hensynet til hva som anses som det moralsk rette (rettferdige) for fellesskapet i vid forstand...[.]” (s.79).

¹³⁴ Se for eksempel Elliston m.fl. ”Whistleblowing Research – Methodological and Moral Issues” (1985). Forfatterne henger fast i en for overflatisk klassisk moralforståelse når de skal tolke fløyteblåsere. (s.6-7 og s.93)

kompetente personer og alminnelig moralske personer kommer til syne. Med dette menes at de moralske aspekter enten i stor grad er fortrenget av moralisme eller avmoraliserende beskrivelser, eller ”fratas signifikans” gjennom personlige årsaksforklaringer (av typen jeg redegjorde for under Saudaulykken i kap.5.1.) eller sosiale mekanismer og konformitetspress (lojalitet til kolleger og overordnede, gjensidig avhengighet, krav om å innordne/tilpasse seg, behov for anerkjennelse, unngå ubehag osv. (Se også om Eichmann kap.3.4.3)).

Hvorfor er ikke moralsk kompetanse mer utbredt gjennom praksisuttrykk som fløyteblåsing og hjelping? Hjelpere utgjorde et nesten ufattelig lite mindretall under annen verdenskrig,¹³⁵ og det typiske for fløyteblåsere er at de står alene.¹³⁶ Det gjennomsnittlige mennesket er i betydelig større grad passiv tilskuer til situasjoner og fenomener av moralsk karakter. Selv de som begår overgrep og ulovligheter synes å være flere enn hjelpere og fløyteblåsere.

5.2.1. My Lai

Den 16.mars 1968 kl.07.22 letter ni helikoptre med rundt 75 amerikanske soldater fra kompani Charlie om bord, i Quang Ngai provinsen i Vietnam, med kurs for landsbyen My Lai med sine omkring 700 innbyggere.¹³⁷ I de syv ukene de hittil hadde tjenestegjort i Vietnam hadde fire blitt drept og 38 skadet. Dagen før har soldatene vært tilstede i begravelsen til en populær sersjant i kompaniet, slik at hevnmotiver muligens ulmer i bevisstheten. Kaptein Medina briefer kompaniet rett etter begravelsen. Det hersker noe tvil om budskapet og ikke minst dets intensjoner. At det var vagt er dermed sagt, men viktigere er det antagelig at Medina etterlot et inntrykk av at alle i landsbyen ville være fiender.¹³⁸ Soldatene får videre beskjed om at kvinner og barn neppe ville være i landsbyen. Landsbyen skulle ødelegges og fiendtlige soldater drepes eller tas til fange.¹³⁹ Det hele går forferdelig galt. Løytnant William

¹³⁵ Pr. 1994 er mer enn 11.000 definert som og hedret av Yad Washem som ”hjelpere”, det vil si som ”Righteous among the Nations of the World”. Definisjonen er forholdsvis streng, men selv om dette tallet i praksis er en god del høyere, er det likevel forsvinnende lite med tanke på at det i samme tidsrom bodde omkring 700 millioner mennesker i naziokkuperte områder. Se Vogelmann (1994) s. xvi, s.3 og s.12-13.

¹³⁶ Eksempelvis rapporterer Sherron Watkins (Enron), Cynthia Cooper (World.com) og Coleen Rowley (FBI), alle kjente whistleblowere gjennom TIMES kåring av dem som årets personer 2002, at de opplevde å bli frosset ut, fratatt alle viktige arbeidsoppgaver og sågar hatet av kolleger og overordnede.

¹³⁷ Hendelsen er gjengitt fra Glover (2001), Bilton and Sim (1992) og materiale funnet via nettstedet .

¹³⁸ I følge Glover (2001) holder Lt. Calley ”a second briefing” etter Medina, hvor han sier at alle i landsbyen er fiender; mennene har våpen, kvinnene sørger for forsyninger og at barna er fremtidige Viet Cong soldater. Han sier visstnok også ved en anledning at alt som beveger seg skal drepes. (s.58-59, min oversettelse).

¹³⁹ Ifølge flere kilder er respekten for fienden på et generelt lavmål blant amerikanske soldater. Det var en ”body count” kultur; antall falne fiender telte som tegn på framgang. Soldatsjargongen tok denne kulturen et skritt videre, og spøkte med at ”anything thats dead and is’nt white is a VC [Viet Cong soldat] for body-count

Calley og noen av mennene i hans avdeling er hovedansvarlige for at omkring 500 sivile vietnamesere – kvinner, menn, barn i alle aldre og gamle; men det fantes knapt menn i kampdyktig alder der, og ikke et våpen ble løftet mot de amerikanske soldatene – dreptes i løpet av snaut fire timer.

En dekkoperasjon starter i praksis umiddelbart etterpå. Offisielt het det at 128 fiender(!) ble drept og bare en soldat ble skadet (det viste seg i ettertid at han skjøt seg i foten for å slippe å være med på nedslaktingen). Det fører for langt å ta alle detaljene i saken. Men hvis det ikke var for fløyteblåserne Ronald Ridenhour og Hugh Thompson, ville det hele antagelig forblitt dekket over fra de nærmeste overordnede side. Thompson var helikopterpilot ved My Lai denne dagen, og landet mellom amerikanske soldater og sivile vietnamesere for å skjerme sistnevnte. Han reddet flere ved å ta dem om bord i helikopteret og fly dem til nærmeste sykehus. Thompson var rasende og dypt opprørt over det han var øyenvitne til. Umiddelbart etterpå rapporterer han utfyllende om alvorlige krigsforbrytelser begått ved My Lai, inkludert massedrap på sivile. Dagen etter blir Thompson kalt inn til avhør av en høytstående offiser i områdekommendoen, og forteller hva han var vitne til.

Til tross for dennes tilsynelatende interesse, skjer det ingenting før Ronald Ridenhour skriver sitt etter hvert så berømte brev ett år senere, datert 29.mars 1969. Ridenhour, som ikke selv var ved My Lai, men tjenestegjorde i samme område på den tiden, fikk høre historien først gjennom rykter, og deretter gjennom samtaler med flere av soldatene i kompani Charlie. Han gjør selv noen undersøkelser for å bekrefte datoen og andre fakta fra beretningene, og sammenfatter disse til en foreløpig versjon av massakren ved My Lai. Brevet med denne sammenfatningen sendes til daværende President Nixon, Pentagon, Innenriksdepartementet, Generalstaben og flere kongressmedlemmer. De fleste ignorerer brevet, og først i november samme år kommer saken høyt på dagsorden ved at ulike medier blir oppmerksomme på den. Presidenten setter noe motvillig ned en intern granskningskommisjon ledet av general Peers. Mange stiller seg skeptiske til generalens uavhengighet, men skepsisen blir gjort til skamme. Rapporten (The Peers Report) inkluderer 398 intervjuer av militære på alle nivåer som hadde tilknytning til saken, og er på over 20.000 sider med vitneforklaringer. Flere titalls offiserer og menige blir kritisert, og det foreslås tilsvarende titalls tiltaler for mord, vold, voldtekter og

purposes”. Se for eksempel ”An Introduction to the My Lai Courts-Martial” av Doug Linder, tilgjengelig via samme nettsted.

deltakelse i dekkoperasjoner. Til slutt er det likevel bare løytnant Calley som blir dømt, og han slipper ut etter å ha sonet en liten del av den utmålte straffen.

5.2.2. Klassisk moralforståelse

På mange måter står fløyteblåsing, både som en personlig handling og som fenomen, i et ikke-valgt forhold til en moral forankret i en større ramme, altså en forankring i en klassisk moralforståelse. Men for å forstå fløyteblåserfenomenets betingelser, må vi forstå den todelingen av den klassisk moralforståelsen som er antydnet i definisjonen i kapittel 2.1.1. Den ene delen er den universelt anlagte klassiske moralen, forstått som en universell og generelt anlagt moral som har i seg ”den gyldne regel” og en heuristisk antagelse av menneskerettighetene. Kort sagt; en alminnelig moralsk anstendighet, tillært og konstituert i individer over tid fra kontekster som i stor grad reflekterer disse standardene. Den andre delen er den kontekstuellt anlagte klassiske moralen, som framfor å hente sine viktigste verdier og moralske standarder fra den universelt anlagte moralen, henter sine (viktigste) moralske standarder og autoriteter fra konteksten, altså standarder som først og fremst er fremkommet fra mer spesifikke forhold innenfor enkelt-kontekster.

En spenning mellom disse to formene for klassisk moralforståelse skaper mulighetsbetingelsene for fløyteblåsing og hjelping. I kapittel 3.2.2. redegjorde jeg for hvordan hjelpere begrunnet sine handlingsgrunnlag ved å formulere enkle leveregler (BA-prinsipp), som i praksis ofte er varianter av ”den gyldne regel” og altså en universelt anlagt klassisk moralsk standard. Slik satte hjelperne det universelle framfor det kontekstuelle, selv med trusselen om dødsstraff for ikke å adoptere den kontekstuelle moralen (les: ikke hjelpe, men anmelde jøder til nazistene). De tok på alvor sitt gryende og etter hvert signifikante moralske ubehag, og handlet derved slik at de pådro seg et massivt ytre ubehag, som følge av at de måtte skjule, sørge for mat/livsopphold og beskytte jødene i en tid med stor knapphet på alt, og i verste fall risikerte de livet. De tydeliggjorde kort og godt sin moralske identitet gjennom handling.

Tilsvarende gjelder for fløyteblåsere. Ridenhour skriver i avslutningen av ovennevnte brev at

...I remain irrevocably persuaded that if you and I do truly believe in the principles, of justice and the equality of every man, ...that form the very backbone that this country is founded on,... we must press forward a widespread and public investigation of this matter...[.]

Klarere kan en neppe forplikte seg ovenfor en klassisk universelt anlagt moralforståelse, og vi får med dette et utvetydig innsyn i deler av Ridenhours eksplisitte forpliktelsesgrunnlag. Det henvises til overordnede prinsipper, som ansees forankret i selve fundamentet for velfungerende og åpne demokratier. Ridenhour uttrykte sin moralske kompetanse og fremviste sin moralske identitet ved å sende brev til landets øverste myndigheter.

Selv om Ridenhour (og Thompson) hadde en god sak og en svært solid moralsk forankring, jobbet andre i motsatt retning. Både Medina, general Koster og oberst Henderson forsøkte å dekke over det hele. For eksempel ble menig Michael Bernhardt – som var med ved My Lai, men nektet å delta i massakren, og som ga uttrykk for at han ønsket å si fra om dette – i etterkant anmodet av kaptein Medina om å ikke finne på noe dumt, så som ”to write his congressman”. Og hva med Thompsons formelle protest som aldri ble tatt opp videre? Her aner vi at en kontekstuell moralforståelse settes først; kan hende hensynet til USA og dets væpnede styrkers ære, eller enkeltpersoners ære og karrieremuligheter sto på spill? Eller et ønske om å beskytte de skyldige soldatene i kompani Charlie fra forfølgelse (les: hæren tar vare på sine egne), ut fra en tanke om at i denne konteksten, i Vietnam på den andre siden av kloden under tøffe forhold, måtte situasjonen bedømmes ut fra en bestemt kontekstuell moralforståelse framfor en universelt anlagt? Eller var det bare en naturlig hevnetrang som fikk utløp på ”rettferdig” vis?¹⁴⁰

Bernhardt oppsummerer essensen i en slik kontekstuell moralforståelse selv: ”Hva folk hjemme tenker om deg betyr ingenting....Hva som betyr noe er hvordan folk rundt deg ser på deg...”.¹⁴¹ Men de amerikanske soldatene manglet ikke tilgang til en etisk kode forankret i en universelt anlagt moralforståelse. I september 1967 ble det utdelt et såkalt ”pocket card” til alle amerikanske soldater i Vietnam som inneholdt atferdsregler ovenfor både sivile og militære og en kortversjon av Geneve-konvensjonens krigsfangeprosedyrer. Den inneholdt kort sagt en etisk veiledning laget for å minimere skadeomfanget for alle parter i krigen, forankret i en universelt anlagt moralforståelse. I tilknytning til denne veiledningen ble det gitt et to timers introduksjonskurs i bl.a. fangers rettigheter. Dette står i grell kontrast til den ovennevnte praksis som åpenbart var utbredt i kamp, slik at denne håndboken i praksis utgjorde en hul moralfasade, en ”lip service” til en klassisk moralforståelse. Hva som ble gjort

¹⁴⁰ Glover (2001) peker på en rekke (moral)psykologiske aspekter ved situasjonen knyttet til at dette foregår i en militær kontekst og i krigssituasjon, som er delvis innarbeidet i min fremstilling, og som generelt understøtter den moralske analysen i oppgaven.

¹⁴¹ Glover (2001) s.59 (min oversettelse).

fra militære myndigheters side for å gjøre denne veiledningen gjeldende er ukjent for forfatteren, men det var på ingen måte tilstrekkelig. Kontekstuelle omstendigheter definerte moralen, både på et bevisst og ubevisst plan, slik at mange antok den, eller ble sosialisert inn i den, i en sterkere grad enn de trodde var mulig.¹⁴² Den universelt anlagte klassiske moralen mistet mye av sin kraft som den kontekstuelle overtok.

5.2.3. Moderne moralforståelse

Nettopp derfor kan det se ut som om hvilken grad av moralsk forpliktelse en er i stand til å forsvare – som sin moralske identitet i ekstraordinære eller kontroversielle (moraliske) situasjoner – først og fremst er avhengig av den enkeltes empatievnne. I slike situasjoner, hvor en klassisk moralforståelse ikke er tilstrekkelig eller ikke synes å fange situasjonens relevante aspekter på en tilstrekkelig klar måte, kan ofte den implisitte empatievnne hos den enkelte være den eneste moralske rettesnoren.

Hos Hugh Thompson ga en slik empatievnne seg som nevnt umiddelbart utslag i moralsk handling. Men flere av bakkesoldatene i kompani Charlie reagerte også med et kraftig moralsk ubehag. Bernhardt, Carter, Dursi, Stanley og Maples nektet å delta i utgangspunktet, mens menig Dennis Conti ikke fikk seg til å utføre Calleys direkte ordre om å skyte en gruppe sivile. Selv Paul Meadlo, som adlød samme ordre og som i etterkant anslo at han drepte omkring 25 sivile, brøt ut i gråt etter å ha skutt inn i gruppen av sivile i omkring to minutter. Og alle Ridenhour snakket med fikk, om ikke en reaksjon der og da, ulike former for følelsesmessige reaksjoner i etterkant. I boken "Four hours in My Lai" av Bilton og Sim (1993) forteller nesten alle intervjuobjektene deres om slike reaksjoner, hva enten de drepte ingen, noen få, eller deltok i nedslaktingen. Deres empatievnne forsøkte å korrigere dem moralsk i situasjonen med (individuelt) vekslende hell, mens det i etterkant kom reaksjoner hos så å si alle.

Et skremmende unntak er løytnant William Calley. Han blir beskrevet som en høyest ordinær person før Vietnamkrigen. Men som løytnant og befal i felten får han dårlige og til dels skremmende skussmål. Han bli beskrevet som en gutt som lekte krig, gjennomgående fiendtlig innstilt, inkompetent og ubrukelig som offiser ("hvordan kunne noen se et

¹⁴² Eksempelvis forteller flere av soldatene som deltok i massakren om massive psykiske problemer i etterkant, jmf. tilsvarende problemer i gjennomføringen av Holocaust (kap.3.4.3).

offisersemne i ham”?), og han ble hånet av både under- og overordnede. Og kanskje mest skremmende av alt; han viste ingen anger i ettertid; ”I felt then – and I still do – that I acted as directed, I carried out my orders, and I did not feel wrong in doing so”.¹⁴³ Selv om han av sin forsvarsadvokat (og senere svigerfar) blir ansett for å være en fin gutt, hvis eneste feil var at han tok ordre litt for bokstavelig.

Hvordan vanlige unge menn kan drepe 500 mennesker i løpet av fire timer må forstås mye ut fra den meget spesielle moralske konteksten en inngår i som soldat i felten. Mennenes individuelle forklaringer om hendelsen gir en god pekepinn om hvor mange innfallsvinkler av filosofisk, psykologisk og sosiologisk art som kan anvendes for å tolke hendelsen.¹⁴⁴ Det moralsk interessante i denne oppgavens lys er for det første hvor kontekstuel bestemt moral er, og hvor lett det dannes snevre moralske kontekster. Mennene kom fra et stabilt land med en moralsk anstendig normaltilstand, dro til en krigssituasjon som utgjorde et ekstremt ytterpunkt fra denne tilstanden, og kommer etter endt tjeneste tilbake til normalsituasjonen. For det annet er det interessant å se hvor liten motivasjonskraft en universell klassisk moralforståelse har, jmf. Bernhardts redegjørelse ovenfor.

En del fløyteblåserforskning har vist at det er lettere å blåse i fløyta jo mer alvorlige (ulovlige eller umoralske) handlinger en er vitne til.¹⁴⁵ Derfor kan en såpass ekstraordinær situasjon som My Lai massakren, med sine tydelige fløyteblåsere, være litt utilfredsstillende hvis vi skal forstå fløyteblåsing som skjer innenfor antatt normale tilstander. Jeg skal derfor nevne fløyteblåsing og manglende moralsk kompetanse innenfor en annen ramme.

5.2.3.1. Norsk næringslivsetikk

Den 23.september må konsernsjef i Statoil Olav Fjell gå av etter at Dagens Næringsliv i begynnelsen av september avslørte at Statoil inngikk en hemmelig og dyr ”rådgivningskontrakt” med iraneren Abbas Yazdi, antagelig i den hensikt å oppnå kontrakter på Iransk sokkel. Økokrim etterforsker nå saken med mistanke om korrupsjon. Fjell ga personlig

¹⁴³ Calleys vitneforklaring i retten 23.februar 1971.

¹⁴⁴ Bilton og Sim (1993) gir en god narrativ fremstilling av kompani Charlies liv og levnet, hvor vold, voldtekt og brutalitet var en del av hverdagen. Kompani Charlie var en temmelig gjennomsnittlig(!) infanteritropp (se s.50-51). Det ble ikke påvist at noen av dem, ikke engang Calley, hadde psykiske lidelser som kunne forklart deres atferd.

¹⁴⁵ Se Miceli og Near (1985).

fullmakt til å inngå avtalen 11.juni 2002. Det fører for langt å redegjøre for alle aspekter ved saken, så jeg konsentrerer meg om noen interessante moralske og etiske sider av hendelsen.¹⁴⁶

– Trist at en sak om etikk ble min bane, sier Fjell i en kommentar til Dagens Næringsliv samme dag. Det er ingen grunn til å betvile Fjells personlige oppriktighet når han gir uttrykk for tristhet på egne vegne; han har opplevd en solid karriere- og integritetsmessig nedtur, i tillegg til at etterpåklokskapens klare lys (angeren) forteller ham at han ikke skulle gått inn på denne avtalen eller stoppet den tidligere. Han har også jobbet med å fremme etikk som aktivt arbeidsredskap i Statoil – likevel en ”lip service” når alt kom til alt? Men når dette er sagt, er det grunn til å dvele litt ved ordvalget. At etiske bedømmelser fortsatt tillegges vekt når en avgjør om konserndirektører skal få fortsette er vel ikke trist? En kan fornemme at flere betrakter dette som en forholdsvis liten sak. Avtalen var verdt 115 millioner, noe som er økonomisk lommerusk for et selskap som omsatte for ca. 240 mrd. i 2002. For eksempel sier styremedlem i Statoil Knut Åm at han skulle ønsket at Fjell fortsatte, og mener at en ikke finner eksempler på at en slik sak ville felt en konsernsjef internasjonalt. ”[D]iskusjonen om å [gjenopprette] tillit er en meget særnorsk debatt”, sier han.¹⁴⁷ Selskapets markedsverdi har da heller ikke endret seg signifikant som følge av hendelsen.¹⁴⁸

Flere uttalelser går i retning av at moral og etikk ikke er noe som har avgjørende gjennomslagskraft lenger når enkeltpersoner overveier sine handlinger. Hvorfor ikke? Jeg har gjort rede for moralens generelle utydelighet og pluralisme i moderne samfunn. Og flere konsekvenser av denne utydeligheten slår inn her. For det første ble kanskje ikke avtalens moralske og etiske sider og gråsoner oppfattet som moralske/etiske? Det er i så fall sviktende moralsk persepsjon hos ledelsen. Men det kan se ut som om det er verre; både konsernsjef og styreleder visste om dette lenge uten å varsle resten av styret og foreta seg noe aktivt for å stoppe dette. I en artikkel i Aftenposten 18.10.03 siteres en forretningsadvokat på at ”å være opptatt av yrkesetikk er blitt en yrkeshemming”. Til tross for at ledelsen i Statoil har pukket på samme etikk utenlands så vel som i Norge, er det kanskje fristende å styrke sine posisjoner (innenfor både en økonomisk og juridisk rasjonalitet) i et land med mye korrupsjon ved å ”tilpasse” etikken litt? Igjen en sviktende moralsk persepsjon vis a vis en aktiv intern-etikk:

¹⁴⁶ Både Økokrims etterforskning og Statoils interne prosesser omkring dette pågår fortsatt pr.27.10.03, så det tas generelt forbehold om endringer.

¹⁴⁷ Aftenposten 25.09.03

¹⁴⁸ Etter en meget kortvarig nedgang stabiliserte den seg igjen. Se <http://www.dn.no/kurserogtall/aksjekurser/STL>

Siden Iran er et land med høy korrupsjon og et totalitært regime, er bare det å gå inn i landet med økonomiske investeringer å gå inn i en etisk gråson.

For selv om det snakkes mye om etikk i næringslivet, er det ingen som riktig vet hvor den er forankret, hvilken kraft den har, eller hvordan den virker i praksis. Det mangler eksempelvis ikke på etiske regelverk og retningslinjer rundt om i bedrifter, og spesielt ikke i Statoil, uten at dette nødvendigvis får eller gis avgjørende betydning stilt ovenfor andre rasjonaliteter. Det er ikke opplagt at det finnes noen tydelig klassisk moralforståelse som målestokk i samfunnet en virksomhetsetikk kan hente gyldighet fra. Sagt på en annen måte: selv om det store flertall av ansatte i en bedrift er moralsk anstendige mennesker vis a vis en slik målestokk, viser det seg å være svært individuelt hva den samme anstendigheten kan motivere til av moralsk handling. Å gripe sakens moralske aspekter blir ytterligere vanskeliggjort gjennom tilslørende språkbruk. Hva som med rene ord kan karakteriseres som korrupsjon og tvilsom kontekstuell tilpasset etikk, kalles ”signaturbonuser” og ”rådgivningskontrakter”. Det kan virke som om det mangler en tydelig definisjon av hva ”korrupsjon” er, en mangel som kan bli fatal når en går inn i land som i seg selv er etiske gråsoner. Det blir ikke lettere å gjøre en virksomhetsintern etikk gjeldende uten klare definisjoner av sentrale begreper.

I tillegg kommer det at noen faktisk blåste i fløyta. Allerede i april i år slår internrevisor Svein Andersen og sikkerhetssjef David Platts i Statoil alarm om avtalen, og om noen delutbetalinger i henhold til den, ovenfor Fjell og finansdirektør Inge K. Hansen.¹⁴⁹ Dette kan karakteriseres som en intern og profesjonell form for fløyteblåsing.¹⁵⁰ Styreleder Leif T. Løddesøl blir informert i juni etter at internrevisjonen formelt har reist spørsmålet om avtalens karakter. Hvorfor reageres det ikke tydelig da? Først i begynnelsen av september, etter at Dagens Næringsliv har omtalt saken, kommer det til aktiv handling fra Fjell. En forklaring kan nettopp være at dette ble betraktet som en ubetydelig sak og/eller en sak av (altså minimal) økonomisk karakter, og ikke av etisk karakter. Et viktig spørsmål reiser seg til slutt her; dersom selv fløyteblåsing som fenomen lider under en moralsk utydelighet, er det all grunn til å tvile på moralens muligheter til å være en reelt sett gjeldende målestokk. Moralsk kompetanse kan miste sin substans som egenskap.

¹⁴⁹ Ifølge leder i Dagens Næringsliv 17.09.03.

¹⁵⁰ Om dette skal karakteriseres og avgrenses fruktbart som fløyteblåsing er diskutabelt. Se nedenfor.

5.2.4. En sammenligning av fløyteblåsing og hjelping

Det er interessant å sammenligne forskning på henholdsvis hvem som blir hjelpere og fløyteblåsere. Det er flere likhetstrekk, selv om måten en rent tidsperspektivmessig har nærmet seg disse to fenomenene på er forskjellig; hjelpere i etterkant, mens mye av fløyteblåserforskningen tar sikte på å predikere potensialet for fløyteblåsing. Men at de blir fenomener skyldes handling; ingenting annet enn konkret handling kan kalles fløyteblåsing eller hjelping. Begge deler skjer i opposisjon til den konteksten den enkelte hjelper/fløyteblåser inngår i, selv om kontekstene ellers er ganske forskjellige. Og, som jeg hevder, begge krever en moralsk kompetanse som er lite utbredt, og som er svært vanskelig å predikere.

Fogelman viser til fem egenskaper hun fant (en eller flere av) hos en majoritet av sine 300 respondenter (alle hjelpere) i sine undersøkelser: 1) de kom fra et kjærlig (barndoms-)hjem, 2) de hadde en altruistisk rollemodell (ofte forelder/nær omsorgsperson), 3) en toleranse for ”annerledeshet”, 4) personlig opplevd lidelseshistorie (egen eller nær annens sykdom e.l.) og 5) en oppdragelse som fremelsket uavhengighet og omsorg. Hun mener disse egenskapene hadde signifikant betydning for at de ble hjelpere, i tillegg til at kontekstuelle betingelser måtte stemme.¹⁵¹

Jeg mener egenskaper av den typen Fogelman beskriver har tvilsom forklaringskraft *når det kommer til handling i situasjonen*. Egenskapene forutsettes dannet i en normaltilstand, og siden intervjuene er gjort lenge etter krigen, betraktes egenskapene igjen fra og i en normaltilstand. Min forståelse er derfor først og fremst fenomenologisk eller kontekstuell; både hjelping og fløyteblåsing forstås best som fenomener som viser seg ved seg selv, og med det må også analysen av hendelsene starte. Og siden jeg tilsvarende har hevdet at moral alltid er tilstede i det mellommenneskelige, er det alltid moralske aspekter ved hjelping og fløyteblåsing, selv om dette ikke er aktørenes (eksplisitt) tilkjennegitte motivasjon. Det følger videre av dette at på forhånd konstituerte personlighetstrekk har liten prediksjonseffekt når det gjelder disse fenomenene. Desto mer taler dette for at det er omstendigheter ved konteksten som er det avgjørende for om en person utviser moralsk kompetanse. Hjelpere understreker for eksempel generelt at de ikke aktivt lette opp folk for å hjelpe dem, men hjalp når et offer

¹⁵¹ Fogelman (1994) s.254

banket på døren,¹⁵² og fløyteblåsere observerer, mot sin vilje så og si, uønskede hendelser utvikle seg innen sin kontekst, for først å blåse (offentlig) når de ikke lenger føler de har noe (moralsk) valg. Egenskaper teller nok i konteksten, men først gjennom handling i konteksten avgjøres det hvorvidt egenskapene hadde ”prediksjonsverdi”.

En moden empatievne synes således å være den mest forklaringskraftige prediksjon med utgangspunkt i personlige egenskaper, fordi det i ekstraordinære situasjoner ofte ikke finnes en moralsk kontekst en kan finne støtte i, slik at moralsk kompetanse vil dreie seg om hvorvidt empatievnene får oss til å betrakte berørte parter som nettopp berørte andre i en eksistensiell forstand. Det kan synes som om den helt underliggende betingelsen for hjelping og fløyteblåsing er evnen til å bli berørt av andres berørthet (se andre som ofre eller potensielle ofre) og deretter handle, også er den eneste med tilnærmelsesvis utbredt prediksjonsverdi. Evner eller egenskaper av typen Fogelman beskriver *har en eller annen form for opphav i* en slik empatievne, og dermed begås en slags nivåfeilslutning; disse fem egenskapene er ikke treffende med hensyn til hvilken dybde slik atferd genereres fra.

Også innenfor fløyteblåser forskningen foreslås det svært mange ulike motiver og grunner til at enkeltpersoner blir fløyteblåsere; personlighetstrekk, sosiale faktorer, organisasjonskultur, frykt for straff, håp om belønning osv.¹⁵³ Men selv om for eksempel Elliston (1985) anerkjenner fløyteblåsing som noe som karakteriseres ved handling først og fremst, er resten av boka viet ulike innfallsvinkler til å predikere fenomenet. Tilsvarende gjelder for de to andre studiene.¹⁵⁴ For eksempel skriver Miceli og Dozier (1988) utførlig om både moralsk og etiske aspekter som forsterkende trekk for (potensiell) fløyteblåsing (s.827-829), og Elliston trekker inn høye idealer og prinsipper som et fremtredende trekk.¹⁵⁵ Det er noen problemer ved disse undersøkelsene som ikke tar på alvor det fenomenologiske ved fløyteblåsing.

Undersøkelsene er kvantitative analyser gjort i etterkant av hendelsene. Med tanke på å *predikere* fløyteblåsing, synes det forfeilet å bruke respondenter som *ser tilbake på* personlige og organisatoriske trekk som gjorde at de blåste eller ikke blåste i fløyta. De vil jo se

¹⁵² Se for eksempel psykologen Francois Rochats foredrag ved UiO 23/8-02 ”The Ordinarity of Goodness”. Men noen hjelp mot betaling, bestikkelser, seksuelle tjenester og andre motiver enn moralske/etiske.

¹⁵³ Elliston m.fl. (1985), Miceli og Near (1985) og Dozier og Miceli (1988) viser et mangfold av oppgitte motivasjoner for å blåse i fløyta. For ytterligere utdypning se for eksempel Elliston s.6-7 og kap.2. Det er viktig å understreke her at dette bare er utdrag fra en omfangsrik whistleblowerforskning.

¹⁵⁴ Miceli og Near (1985) og Dozier og Miceli (1988).

¹⁵⁵ Elliston m.fl. (1985) s.163.

hendelsen i lys av sin egen (også evt. manglende) handling, noe jeg mener kan føre til at en overser at denne handlingen *i seg selv* genererte de trekkene som en nå ser hendelsen i lys av. Og for hver ny personlighetstrekk-variabel som trekkes inn i analysen, vannes signifikansen til en eventuell fløyteblåserpersonlighet ut. Når en ser hvor få som faktisk blåser i fløyta,¹⁵⁶ hvor forskjellige disse personene er og ikke minst hvor ulike kontekster de blåser i, taler det for å bruke andre tilnærminger enn kvantitative.

Psykologen Francois Rochat kritiserte i tidligere nevnte foredrag Fogelman for at de personlighetstrekkene hun hadde identifisert ikke en gang samlet sett representerte noen troverdig forklaring på hvorfor folk faktisk hjalp. De var rett og slett ikke signifikante nok til at de kunne sies å utgjøre noen personlighetstype som kunne holdes fra millioner av alminnelig moralsk anstendige mennesker som bare var tilskuere, de var kanskje ikke engang signifikante nok til å utgjøre en distinksjon mellom hjelpere og overgripere. Jeg er fristet til å anføre samme kritikk ovenfor den fløyteblåser forskningen jeg her har referert.

Tittelen på foredraget til Rochat var talende nok; "The Ordinariness of Goodness", som en slags dialektisk (mot)formulering av Arendt og Baumans tanke om Eichmanns "ordinariness of Evil". Poenget deres er imidlertid det samme: Det kan ikke predikeres gjennom personlighetstrekk eller personlige egenskaper *gitt fra normalsituasjoner, enten det er i for- eller etterkant*, hvem som viser seg moralsk "gode" og "onde" i ekstraordinære situasjoner. For Ridenhour, Thompson, Eichmann og Calley var alle ordinære i den (samme) forstand ved at de i normalsituasjoner var alminnelige, moralsk anstendige mennesker. Det forblir således noe uspesifikt, en delvis skjulthet, ved vår empatievne og hvilken kraft den har til å gjøre oss moralsk kompetente.

5.2.5. Fløyteblåsing og hjelping – en kort oppsummering

Fløyteblåsing synes å bli en mulighet først og fremst hos de individer som kjenner den moralske tvilen nage mellom en ytre (pervertet) moral, altså en klassisk moralforståelse, forankret i eksterne autoriteter, og en indre moralsk intuisjon og forpliktelsesgrunnlag, som ikke lenger har en akseptabel ytre moralsk kontekst som hermeneutisk "partner". For å få satt

¹⁵⁶ Undersøkelsen til Miceli og Near (1985) viser 108 eksterne fløyteblåsere i et utvalg på ca 8600 respondenter. De opererer også med en gruppe interne fløyteblåsere (637), men jeg har problemer med å se denne gruppen som signifikante fløyteblåsere slik de gjør. Det ser mest ut som om de gjør jobben sin som alminnelige, moralsk anstendige mennesker.

sin moralske identitet på plass igjen ovenfor både seg selv og sine omgivelser, blåser de i fløyta. Forpliktelsesgrunnlaget må ”heles” igjen; dets to deler må bringes i samsvar. Fløyteblåsere kan ikke fortrenge sin empatieevne med en ”tilpasset” moralsk persepsjon særlig lenge. Motsatt Eichmann tar de på alvor det moralske ubehaget som oppstår, og til slutt blir det mer maktpåliggende å ta et oppgjør med dette (indre moralske) ubehaget enn å unngå det ytre ubehaget som følger med å blåse i fløyta.

Det kan se ut som om sosiale faktorer tenderer til å fortrenge mulighetsbetingelsene for en fornuftig balanse mellom en kontekstuell og universell klassisk moralforståelse, det vil i praksis si på bekostning av sistnevnte. Derfor ser det ut til at desto større betydning en kontekstuell moralforståelse får for den enkelte, dess mer fortrenkes vedkommendes potensielle mulighet for å blåse i fløyta på vegne av en universell moralforståelse. Med andre ord; den moralske kompetansen, forstått som evne til å omsette ovennevnte balanse i praktisk handling, fortrenkes. Den moralske identiteten tilpasses, eller kanskje vanligere; fremvises ikke fordi en opplever det (følelsesmessig) ubehaglig å bli konfrontert med ovenfor en selv at dette er ikke den moralske identiteten jeg egentlig ønsker å fremvise.

Fløyteblåser fenomenet kontrasterer enda et ”problem” innenfor den moderne moralens domene; problemet med den stadige oppdelingen og fragmenteringen av moralen. Med andre ord; en overgang fra en klassisk universelt anlagt moralforståelser til stadig flere kontekstuelle anlagte. Det skjer en fremvekst og konsolidering av moral innenfor segmenter av samfunnet i fraværet av tydelige og gyldige standarder generert fra en universell moralforståelse som kunne utgjort en motvekt. Innenfor det enkelte segment dannes det en egen kontekstuell moral, en egen standard som i praksis, både på individ- og gruppeplan, fortrenger bedømmelser fra andre moralske ståsteder.

Videre ser det ut til at det er i de kontekster hvor en kontekstuell moralforståelse er fremherskende at behovet for moralsk kompetente individer er størst, slik at utviklingen av uheldige (moralske) praksiser kan korrigeres. Tilsvarende har ikke kontekster preget av en universell moralforståelse samme behov for moralsk kompetente individer. Det synes tilstrekkelig med en alminnelig moralsk anstendighet, vel og merke i normalsituasjoner. For til syvende og sist spiller det kanskje en sekundær rolle hva slags kontekst den virkelige moralsk kompetente fløyteblåser eller hjelper inngår i. Enkeltsituasjoners moralske aspekter,

uavhengig av hva slags moralsk kontekst de ellers skjer innenfor, er viktigste årsak til at disse personenes moralske kompetanse utløses.

Etter de berømte Milgram forsøkene i 1961-62 (Obedience to Authority; om vanlige menneskers lydighet ovenfor autoriteter), kunne ikke Dr. David Rosenhan riktig tro at dette var mulig. Han gjentok derfor Milgrams forsøk på studenter ved Princeton universitetet i 1964-65. Forsøket dreier seg i grove trekk om at vanlige mennesker (eller her studenter) blir bedt om å delta som medhjelpere i et forsøk hvor en person bak et lettvegg er koblet til strøm, og hvor medhjelperen skal gi støt dersom personen svarer feil på spørsmål. Men i virkeligheten er det medhjelperen som er forsøkspersonen, i den forstand at vedkommende blir testet på hvor sterk strøm (fra knapt merkbart til XXX(450 V – et vanligvis dødelig støt)) vedkommende på forsøksleders ordre er villig til å gi (den fiktive) forsøkspersonen. Resultatet var faktisk mer signifikant enn Milgrams undersøkelse; 80% var villige til å gi sterke, opp mot dødelige, støt til forsøkspersoner, mot Milgrams opprinnelige 65%. Men en student nektet å gi selv det første støtet, og startet en generell protest mot hva han mente var uetiske forsøk. Hans navn var Ronald Ridenhour.¹⁵⁷

¹⁵⁷ Se Milgram (1974) "Obedience to Authority" (dansk utg. "Lydighetens dilemma" (1977)). Denne historien om Ridenhour er gjengitt i Glover (2001) s.333.

Kapittel 6. Sammenstillende drøfting

6.1. Moralsk kilde – ontologi – identitet – kompetanse

Oppgavens hovedfokus har vært en undersøkelse av det individuelt forankrede ontologiske og praktiske grunnlag og mulighetsbetingelser for moral i en moderne kontekst. I relasjon til dette har jeg skissert en klassisk moralforståelse (henholdsvis kontekstuell og/eller universell) som individene forstår moral i forhold til. Jeg har fremhevet en dualisme, en todeling, en dialektisk tvil som essensielt trekk ved (og dermed forutsetning for) moderne moral. Slik er vi alltid i et spenningsfelt mellom to dialektiske ”motsetninger” i vår moralske dialog. Jeg har gjennom oppgaven angitt mange slike begrepspar – interne så vel som eksterne, ontologiske så vel som praktiske – som utgjør slike motsatser, og som genererer den fruktbare moralske tvilen som muliggjør overveide moralske beslutninger og moralsk modning.

Å forstå at empatievnene er moralens konstitutive grunnlag, er nødvendig for å forstå moderne individers muligheter til å danne seg substansielle moralske grunnlag i en moralsk fragmentert kontekst. Muligheten for selvrealisering i våre moderne samfunn bar implisitt med seg kravet, eller følelsen av, at en ikke kan leve med en vedvarende ”konflikt” mellom sine egne følelser, og en for en selv og omgivelsene akseptabel moral. Litt enkelt sagt, kunne vi si at det i moderne moralforståelse er naturlig å orientere seg mot et *samsvar* mellom følelser og moral, hvor følelsene er målestokken, mens i klassisk moralforståelse var det *konflikten* mellom følelser og moral som stod i fokus, med den eksterne moralen som målestokk.

Moralsk persepsjon, forstått som en kognitiv og fornuftsbasert evne til å fange opp moralske aspekter ved situasjoner, spiller en sentral rolle, men er ikke like grunnleggende internt konstituert som empatievnene og følelsene. Alene kan den bare virke korrigerende for mangler ved vår moralske atferd; den kan ikke alene være konstituerende i et moderne moralske selv, fordi den ikke vil ha ”kontakt med” vår indre moralske kilde slik empatievnene har det. Eksempelene med Gage/Elliott og Eichmann utgjør belegg for dette på ulike måter. Det er ikke det at Elliott ikke vet hva som er aksepterte moralske konvensjoner og normer. Men han mangler en empatieвне, en kilde til opplevd forskjell, som ville gitt ham noen kvalitative forskjellskriterier for å tilskrive ulike handlinger, situasjoner og fenomener ulik verdi. Hos Elliott *mangler* denne evnen, hos Eichmann er den *undertrykket* til fordel for en (selektiv) moralsk persepsjon og tilhørende kontekstuell moralforståelse.

En kort oppsummering av den moralske ontologi og praksis jeg har skissert i oppgaven er på sin plass. Vi har alle en empatievne, generert fra at vi som mennesker står i et ikke-valgt forhold til våre eksistensielle grunnvilkår. Denne empatievnens næres videre (ikke nødvendigvis eller vanligvis bevisst) fra andre mennesker og fra konteksten vi vokser opp i og befinner oss i. Den utgjør vår moralske kjerne ved at den generer følelser og følelsemessige reaksjoner på moralske aspekter ved personer, situasjoner og fenomener i verden. Min påstand er at moralforankring slik forstått som moderne moralforståelse er blitt viktigere som kilde for den enkeltes moralske orientering i moderne samfunn.

Empatievnen er altså kilden til den implisitte delen av vårt forpliktelsesgrunnlag. Hva dette grunnlaget består i kan være litt vanskelig å få tak på nettopp fordi det ikke (i sin helhet) lar seg eksplisere i form av språklige uttrykk eller påstander. Vi kan si at et slikt implisitt forpliktelsesgrunnlag er den (biografisk spesifikke) emosjonelle klangbunn den enkelte har, slik denne er et (ikke-bevisst valgt eller erkjent) dannelsesprodukt av individuell oppdragelse og samfunnskontekst. Vårt eksplisitte forpliktelsesgrunnlag er, sammen med vår moralske persepsjon og fornuft, hva vi i normaltilstander bruker som moralske navigasjons- og handlingsgrunnlag. På bakgrunn av dette grunnlaget, sammen med det implisitte ikke (nødvendigvis) bevisste grunnlaget, er vi i stand til å gi en ytterstebegrunnelse (BA-prinsippet) for vår moralske identitet. Det er først når vi fremviser vår moralske identitet i praksis, det vil si gjennom moralsk handling, at vi beviselig er moralsk kompetente.

Dette siste poenget ønsker jeg å dvele litt ved. I kapittel 3.1. skrev jeg at moralsk kompetanse kort og godt er ”samspillet som oppstår ...når teori og praksis forenes [i moralsk handling]”. Begrepet ble ytterligere presisert i kapittel 4.2.; fremkommet som ”resultat av en tvilsprosess”, og det å klare ”å treffe et valg selv om en er i tvil”. Og i lys av eksemplene i kapittel 5 skriver jeg i 5.3. at *moralsk kompetanse først virkelig synliggjøres gjennom handling i ekstraordinære eller kontroversielle moralske situasjoner*. For kanskje er det først gjennom denne siste presiseringen at begrepet virkelig får sin fulle og hele substans og mening. Å kalle en person som hjelper en mann med barnevogn av bussen for moralsk kompetent på samme måte som vi kaller Ridenhour moralsk kompetent når han skriver brevet om My Lai og protesterer mot Rosenhans uetiske forsøk, er å redusere begrepet moral til en uinteressant og for omfattende ”sekkebetegnelse”, og å underkjenne reell moralsk kompetanse slik vi ønsker å utbre den normativt sett.

Førstnevnte bør heller kalles alminnelig moralsk anstendig. Slik reserveres begrepet moralsk kompetanse for moralske handlinger av sistnevnte art. Jeg ser tre gode grunner til å anta en slik distinksjon. For det første er alminnelig moralsk anstendighet noe som står i et rimelig tydelig forhold til en klassisk forankret moralforståelse fordi den har karakter av å være sedvane eller norm. Den er kanskje den tydeligste formen for eksplisitt moral vi har i moderne samfunn? Tilsvarende tydelighet finnes nødvendigvis ikke i situasjoner som påkrever moralsk kompetanse, gitt denne sistnevnte presiseringen. For det andre er en slik anstendighet så utbredt og vag ”størrelse” at den knapt kan få noen signifikant forklaringskraft når krevende moralske situasjoner skal forstås eller forklares. *En alminnelig moralsk anstendighet synes videre ikke å være sterk nok til å motivere til moralsk handling i slike situasjoner.* Og det tredje; moralsk anstendighet er noe vi fint håndterer gjennom vårt eksplisitte forpliktelsesgrunnlag og moralske persepsjon. Om vi feiler i dette skyldes dette gjerne alminnelige moralske persepsjonsfeil slik jeg var inne på i kapittel 3.4.2. Moralsk kompetanse som helhetlig begrep dreier seg om noe mer dyptgripende og alvorlig, og forutsetter en empatievne som i en avgjørende forstand varsler om situasjonens moralske aspekter.

Moralsk kompetanse slik forstått er å ta moralen på alvor i et menneskes liv. Vi kan i en grunnleggende ikke-fullt-ut-tilgjengelig forstand ikke vite om vi vil vise oss å være moralsk kompetente individer. Dette ”forteller” vårt implisitte forpliktelsesgrunnlag oss først når vi står i situasjoner hvor det da ikke er tilstrekkelig med en alminnelig moralsk anstendighet. Vårt implisitte grunnlags uspesifikke og ikke-språklige karakter (altså som følelsesmessig klangbunn) vanskeliggjør dette, og det meste av dette grunnlaget er gitt gjennom faktorer vi ikke selv kontrollerer (oppdragelse og ikke-bevisst påvirkning fra konteksten). Gjennom moralsk modning og ved erfaring (ved at vi for eksempel har blåst i fløyta ved en tidligere anledning) kan vi likevel komme slike situasjoner bedre ”i møte”. Vi kan med andre ord bli bedre til å artikulere følelser som moralsk signifikante handlingsopsjoner, som i noen grad vil kunne utløse vår moralske kompetanse. *Men egen erfaring fra, eller til en viss grad lærdom fra, ekstraordinære moralske situasjoner er den klart viktigste predikatorene for moralsk kompetanse.* Om enn dette gir et noe pessimistisk syn på utbredelsen av moralsk kompetanse, ligger det et forbedringspotensial i et tydelig fokus på slike erfaringers betydning for moralsk læring og utvikling.

6.2. Moralske eksempler i en moderne kontekst

Empatievnens og det implisitte forpliktelsesgrunnlagets styrke og svakhet er at den gir klare reaksjoner, i form av fysisk så vel som psykisk ubehag, men disse er ikke nødvendigvis eksplisitt knyttet til moralske aspekter ved situasjonen *eller forstått som moralske reaksjoner*. Det florerte med ulike former for psykisk og fysisk ubehag både blant dem som gjennomførte Holocaust og My Lai massakren, men de tok det ikke på alvor som eksplisitte moralske reaksjoner. De lot ikke sine følelsesmessige reaksjoner få korrigere deres moralske atferd, enten fordi de antok at følelser ikke har moralsk relevans (et ikke uvanlig synspunkt verken i filosofihistorien eller i mellommenneskelig praksis) eller fordi de antok at moral er noe annet, noe høyere, noe som bare er fornuften og den moralske persepsjonens objekt, slik jeg for eksempel har tolket Eichmann og Himmler.

Elliot manglet denne grunnleggende korrigerende evnen. Fravær av fysisk og kjemisk evne til å få følelser og derved empatievnene er i avgjørende grad også en moralsk patologi. Han levde et liv i overensstemmelse med en fornuft som, i fravær av en slik følelsegenerator, *ikke kunne få substansiell moralsk betydning for ham*. Han manglet dermed også evnen til å betrakte sin moralske identitet som konstituert i en moralsk tvil mellom fornuft og følelser. Sagt på en annen måte; mangler du et av begrepene i et slikt begrepspar, enten vi her snakker om Eichmann eller Elliot, mangler du også i praksis evnen til å korrigere din moralske atferd.

For de fem som kunne undersøkt nærmere i Sauda slo denne empatievnene inn i avgjørende grad først i etterkant gjennom angeren de følte. Kvinnen som ringte hadde riktignok tydelige empatiske reaksjoner da hun hørte skrikene, men lot en rekke kognitive, fornuftsbaserte argumenter (mørkt, andre hus nærmere, ringte isteden osv.) fortrenge disse reaksjonene. Det avgjørende for en substansiell moderne moralforståelse er at våre følelsesmessige genererte reaksjoner (både fysiske og psykiske) tillates som moralske kilder og som basis for vår moral; de må tas på alvor som reaksjoner som må få eller har klare moralske konsekvenser, eller i det minste må de *forstås* (også) som moralske reaksjoner. Den er først og fremst en indre alarmklokke som bør tas på alvor i moralske spørsmål, for ikke å stå tilbake med anger og unnskyldninger ("lip service") som eneste moralske refleks av ens moralske identitet.

Det kan synes som om tanken om at det bare er fornuften som er anvendelig som moralens rasjonale er utbredt, noe jeg hevder er en misforståelse med potensielt forferdelige konsekvenser. Vår nære moralske historie viser dette. Moderne individer er nødt til å ta sin

empatievne på alvor innenfor moralens domene om moralsk kompetanse skal ha noen sjanse i moderne samfunn, men også fordi empatievnene i stadig større grad blir den viktigste årsaken til, eller kilden til, at vi fortsatt insisterer på at moral i mellommenneskelig forstand er en substansiell kategori. Andre kilder er blitt mer utydelige og ikke-entydige i sin karakter i moderne samfunn, og andre forståelsesmåter gjør krav på ”virkeligheten”.

Milgram-forsøkene er en berømt generell synliggjøring av problemet som utgjør en rød tråd i oppgaven; moralens skjørhet og erstattbare (av andre forståelsesmåter og kontekster) karakter. Stanley Milgram skriver i ”Lydighetens dilemma” (1977) om ovennevnte forsøk at mange av (de egentlige) forsøkspersonene ga åpenlyst uttrykk for ubehaget de følte ved å gi støt til ”forsøkspersonen” *mens de samtidig fortsatte å gi stadig sterkere støt*. De tok ikke sine følelsesmessige reaksjoner på alvor som moralsk signifikante, og viste dermed at ”subjektive følelser i det store og hele er [les: undertrykkes slik at de gjøres] irrelevante for det foreliggende moralske spørsmål, så lenge de ikke omsættes til handling”.¹⁵⁸ Klarere kan vel knapt viktigheten av å ta empatiske responser inn i moralske beslutninger understrekes.

For individer er virkelig under et stort press – og et stadig økende press i en moderne kontekst – fra andre faktorer enn moralske. Konkurrerende forståelsesmåter med tilhørende begrepsapparater, følelsen av relativisme, et komplekst omfang av sosiale faktorer, og konkurrerende og snevre moralkontekster for å nevne noen. Ingen av disse er spesifikt moderne fenomener, men jeg har argumentert for at de forsterkes i en moderne kontekst, slik jeg har skissert denne kontekstens fragmenterte rammer. Er moralen utsatt for en språklig eller substansiell fortrenkning? Begge deler, og det er ikke lett å si hva som kommer først. En konsekvens av dette er at moralen i økende grad er blitt en forståelsesmåte som bare kan anvendes som målestokk ovenfor en selv.

Med flere ulike eksempler har jeg vist hvor vanskelig det er å påtreffe og gjøre gjeldende substansielle og varige moralske størrelser i dagens samfunn. Det er vanskelig å gjøre dem gjeldende gjennom eksplisitt moralsk språkbruk, slik Odd Anders With erfarte i uttalelsene om ”frivillige” alenemødre. I Saudaulykken manglet en slik moralforståelse tilstrekkelig motivasjonskraft når det kom til handling. Og det viser seg vanskelig å gjøre en bedriftsintern etikk gjeldende fordi det ikke er klart hva den er forankret i.

¹⁵⁸ Milgram (dansk utg. 1977) s. 21.

Dette innebærer en åpning for en re-konstituering av moralens kilde i individene, noe jeg antar innebærer en positiv mulighet, gitt en konstituering av et (særlig det implisitte) forpliktelsesgrunnlag som har sin kjerne i, eller i det minste har markante innslag av, en god oppdragelse innenfor en universelt anlagt klassisk moralforståelse. Men dette må selvsagt modereres i lys av ”mistanken” om at en slik individuell forankring også kan være en ”lip service”, og at denne personlige kilden også er feilbarlig. Kanskje innebærer den ikke en forpliktelse som er så dyp som vi tror, noe inntreden i ekstraordinære kontekster kan avsløre. Å *oppleve* seg selv som sin egen moralske kilde er ikke nødvendigvis det samme som at den er tilstrekkelig når det kommer til handling. Og analysen av eksemplene mine har med all tydelighet vist at forventningen om selvstendige moralske individer i moderne tid ofte slår feil. Jeg har likevel forsøkt å vise at dersom moralen skal ha optimale sjanser i en moderne kontekst, er det avgjørende at individuelle følelser tas på alvor som moralsk substansielle.

Men siden samfunnet byr på såpass stor moralsk pluralisme, hvilket vanskeliggjør forankringen av en varig normativ kilde hentet fra en klassisk universell moralforståelse, er det ikke så lett å finne avgjørende moralsk gyldighet andre steder enn i seg selv. Og med moralsk pluralisme kommer også et mangfold av snevre moralske kontekster, som ikke i samme grad står i gjeld til en universelt anlagt klassisk moralforståelse, noe som gjør at slike kontekstuelle moralforståelser kan korrumpes vis a vis en universelt anlagt moralforståelse. Mange av disse kontekstene, og våre hyppige bevegelser mellom dem, gjør at moral og moralforståelse endres så raskt at en moral forankret i individene fremstår som et mer solid, og kanskje til og med mer varig, forankring enn en forankring i en eksternt forankret klassisk moralforståelse.

Kapittel 7. Avslutning

Denne oppgaven tar utgangspunkt i at moral er et komplekst fenomen. Denne kompleksiteten spissformuleres i ekstraordinære situasjoner, hvor moralsk kompetanse kan komme til uttrykk. Som omfanget av hjelping og fløyteblåsing også tilsier, er reell moralsk kompetanse lite utbredt. Samtidig synes det rimelig å holde på et såpass eksklusivt avgrenset begrep, for å kunne markere avstand til at vi alle er moralske i relasjonell forstand, og fordi vi alle kjenner til en klassisk forankret moralforståelse og en tilsvarende moralsk anstendighet for normale forhold. Moral *er* vanskelig i moderne samfunn, og mitt hovedpoeng har vært å vise hvordan moral fortsatt kan utgjøre en viktig målestokk i samfunnet, men i økende grad gjennom individene. Det er en sårbar posisjon, men ikke verre enn alternativene; en klassisk forankret moralforståelse er antagelig mer sårbar (perverteres eller erstattes av andre rasjonaliteter). For kanskje ligger nettopp den moderne moralens styrke og gyldighets kraft i at den først og fremst er et personlig anliggende, og i en forventning om at den skal være et personlig anliggende?

Fokuset i oppgaven er på moral i en allmenn forstand, som mellommenneskelig praksis, og på hvordan praksis konstitueres og endres i hermeneutisk samspill med individene som inngår i den. Selv om samfunnet og strukturelle fenomener naturlig er trukket inn, har ikke moral på dette nivået stått i fokus. Slik støter moralsk kompetanse og empatievne mot en viktig grense; den kan ikke få noen praktisk anvendelse som politisk eller storskala moral i eller på et samfunnsnivå. Som enkeltpersoner kan vi bare være empatiske ovenfor et begrenset antall individer, slik at for eksempel politiske beslutninger må baseres først og fremst på klassiske moralforståelser. Men det er samtidig klart at mulighetsbetingelsene for moral og etikk både på samfunns- og individnivå, uansett hvordan dette formuleres eller forstås, har problemer med å gjøre seg gjeldende i moderne samfunn, spesielt som moralsk kompetanse.

Med et så bredt anlagt og mangefasettert utgangspunkt for denne oppgaven, er en rekke innfallsvinkler til temaet utelatt gjennom avgrensningens utakknemlige, men nødvendige valg. Her kunne nevnes moral- og utviklingspsykologi, andre etiske og moralfilosofiske teorier, politisk filosofi og sosiologiske eller sosialfilosofiske tolkninger; alle innfallsvinkler som kunne belyst temaet. Samtidig står forfatterens filosofiske plattform i gjeld til tekster innenfor disse feltene, så innslag av dem finnes. Det er med ydmykhet jeg kritiserer forfattere som Taylor og Bauman for ikke å fange kompleksiteten i en moderne moralforståelse, for jeg er selv heller ikke i nærheten av å fange den fullt og helt.

Mitt syn på moral er preget av Taylor, Bauman, Vetlesen og Fevres forståelser av moderne moral. Moralen har endret karakter, og en klassiske moralforståelse er ofte lite annet enn en "lip service" for de fleste, men med noen håpefulle unntak. Forfatteren har selv blitt konfrontert med manglende evne til å være moralsk tydelig i sin beskrivelser og bedømmelser av eksemplene i oppgaven. Han erkjenner seg selv som del av, og under innflytelse fra, problemene som beskrives i oppgaven. Først og fremst fordi det faller ham uvant og litt gammelmodig å skulle gi eksplisitte moralske beskrivelser av hendelser, men også fordi han kjenner på problemet med den moralske kompetansens (delvise) skjulthet. Er han selv moralsk kompetent eller bare en som gir sin tilslutning gjennom ord? Erkjennelsen av den moralske kompetansens karakter og innsikt i eksempler hvor moralsk kompetanse kom til anvendelse, gir ham i det minste et håp om en det.

Bauman antyder at vi har både gode og onde sider i oss på samme måte som en mynt alltid har to sider i en betinget forstand; en side er en synlig side fordi den også har en bakside. Den gode siden synes i normalsituasjoner først og fremst fordi det er under slike omstendigheter denne favoriseres.¹⁵⁹ For å vri litt på den metaforen, kunne vi si at den moralske anstendigheten utgjør den "gode" siden, mens hva som utgjør baksiden er høyest uvisst; den siden er et fenomenologisk produkt av individuelle egenskaper og kontekstuelle omstendigheter. I beste fall er produktet moralsk kompetanse.

Det er i en moderne sammenheng stadig mindre opplagt hvorfor moral skal motivere til handling; moral er utydeliggjort som handlingsgrunnlag og har heller ikke tydelig gyldighetskraft ("trumpf") framfor andre handlingsgrunnlag. Jeg mener dette kanskje er den tydeligste endringen innenfor moralen; der den moralske anstendigheten før motiverte til handling, er den nå ikke tilstrekkelig. Derfor er det all grunn til å betvile det reelle innholdet i begrepet 'alminnelig moralsk anstendighet', for det er i økende grad usikkert hva dette består i, og ikke minst svært usikkert om det kan motivere til handling i moralsk krevende situasjoner. Moralsk kompetanse er en forlengelse av en slik anstendighet, men er i avgjørende grad noe annet; den tar en slik anstendighet på alvor gjennom handling.

¹⁵⁹ Bauman (1989) s.6-7.

Litteratur

Bauman, Zygmunt; *Modernity and the Holocaust* (1989/2000). Polity Press, Cambridge, UK.

Bauman, Zygmunt; *Postmodern Ethics* (1993). Blackwell (Oxford UK og Cambridge USA)

Bauman, Zygmunt; *Flytende modernitet* (2001). Vidarforlaget AS, Oslo.

Bilton, M. og Sim, K.; *Four Hours in My Lai* (1993). Penguin Books, New York, USA.

Blum, Lawrence; *Moral Perception and Particularity* (1994). Cambridge University Press.

Damasio, Antonio; *Descartes Error: emotion, reason and the human brain* (1994). Avon Books, New York, USA.

Elliston, F. m.fl.; *Whistleblowing Research* (1985). Praeger Publishers, New York, USA.

Fevre, R.W.; *The Demoralization of Western Culture* (2000). Continuum, London (UK) and New York (USA).

Fogelman, Eva; *Conscience and Courage* (1994). Doubleday, New York, USA.

Fossland, J. og Grimen, H.; *Selvforståelse og frihet – introduksjon til Charles Taylors filosofi* (2001). Universitetsforlaget, Oslo.

Glover, Jonathan; *humanity – a moral history of the twentieth century* (2001). Pimlico, London, UK.

Hilberg, Raul; *The Destruction of the European Jews* (1961). Quadrangle Books, Chicago, USA.

Hoffman, Martin; *Empathy and Moral Development* (2000). Cambridge University Press, UK/USA.

Laustsen, C.B. og Rendtorff, J.D. (red.); *Ondskabens banalitet* (2002). Museum Tusulanums Forlag, København, Danmark.

Miceli, M.P. og Dozier J.B.; *Potential Predictors of Whistleblowing: A Prosocial Behavior Perspective* i *Academy of Management Review* Vol.10, nr.4 (1988).

Miceli, M.P. og Near, J.P; *Characteristics og Organizational Climate and Percieved Wrongdoing Associated with Whistle-Blowing Decisions* i *Personnel Psychology* nr. 38 (1985).

Milgram, Stanley; *Lydighetens dilemma* (1977). Munksgaard, København, Danmark. Orginalt *The Obedience to Authority* (1974).

Nafstad, Hilde; *Egoism and Altruism: Values and Assumptions Defining Psychology* (2001). Psykologisk institutt, Universitetet i Oslo.

Nyeng, Frode; *Det autentiske menneske – med Charles Taylors blikk på menneskevitenskap og moral* (2000). Fagbokforlaget, Bergen.

Rochat, Francois; *Common Decency facing political mass violence: How did some people come to protect persecuted minorities during World War II?* og *The Ordinarity of Goodness and Rescuers during the Holocaust*. Foredrag ved Universitetet i Oslo 22.-23.august 2002.

Scanlon, Thomas; *What we owe to Each Other* (1998), kap. 8; *Relativism*. The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge/London (UK), Mass. (USA).

Snyder, C.R. og Shane, J.L. i *Handbook of Positive Psychology* (2002), kap.36; *How We Become Moral*. Oxford University Press, UK.

Taylor, Charles; *Autentisitetens etikk* (1998). Cappelen Akademiske Forlag. Originalt *The Malaise of Modernity* (1991). Stoddart Publ. Co. Lim., Canada.

Taylor, Charles; *Sources of the Self – the Making of the Modern Identity* (1989). Cambridge University Press, UK.

Taylor, Charles; *Philosophical Papers I – Human Agency and Language* (1985) (kalt PPI). Cambridge University Press, UK.

Taylor, Charles; *Philosophical Papers II – Philosophy and the Human Sciences* (1985) (kalt PPII). Cambridge University Press, UK.

Tranøy, Knut E.; *Det åpne sinn – Moral og etikk mot et nytt årtusen* (1998). Universitetsforlaget, Oslo.

Vetlesen, Arne Johan; *Perception, Empathy and Judgment* (1994). The Pennsylvania State University Press, USA.

Vetlesen, A.J. og Nortvedt, Per; *Følelser og moral* (1994). Ad Notam Gyldendal, Oslo.

Vetlesen, A.J. og Henriksen, J.O.; *Moralens sjanser i markedets tidsalder – om kulturelle forutsetninger for moral* (2003). Gyldendal Norsk forlag, Oslo.

Vetlesen, A.J. og Stänicke, E.; *Fra hermeneutikk til psykoanalyse* (1999). Ad Notam Gyldendal, Oslo.

Yalom, Irvin; *Existential Psychotherapy* (1980). BasicBooks, USA.

Zafari Filosofileksikon (1996). Zafari forlag, Oslo.

Artikler i Aftenposten, VG, Dagens Næringsliv, Dagbladet og Ryfylke (både papir- og nettutgaver). Se enkeltnoter for detaljerte opplysninger.